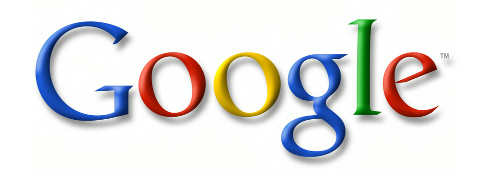
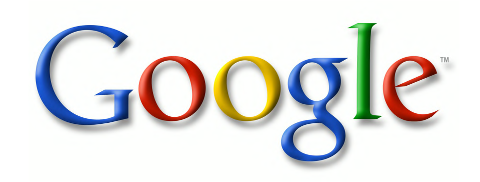
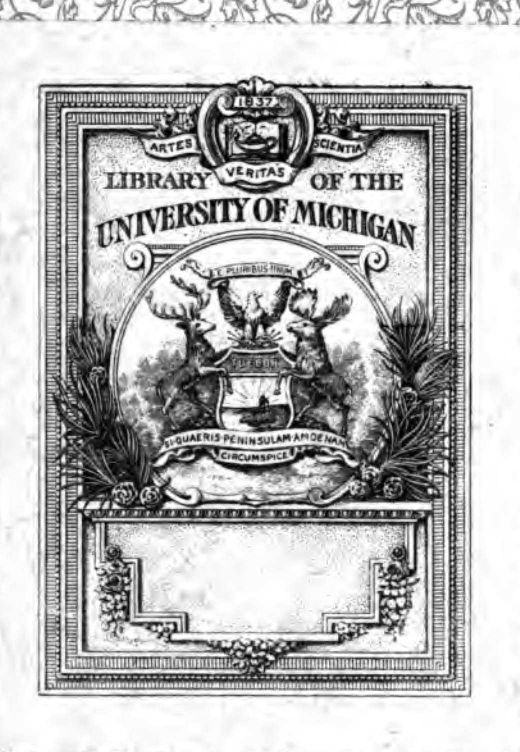
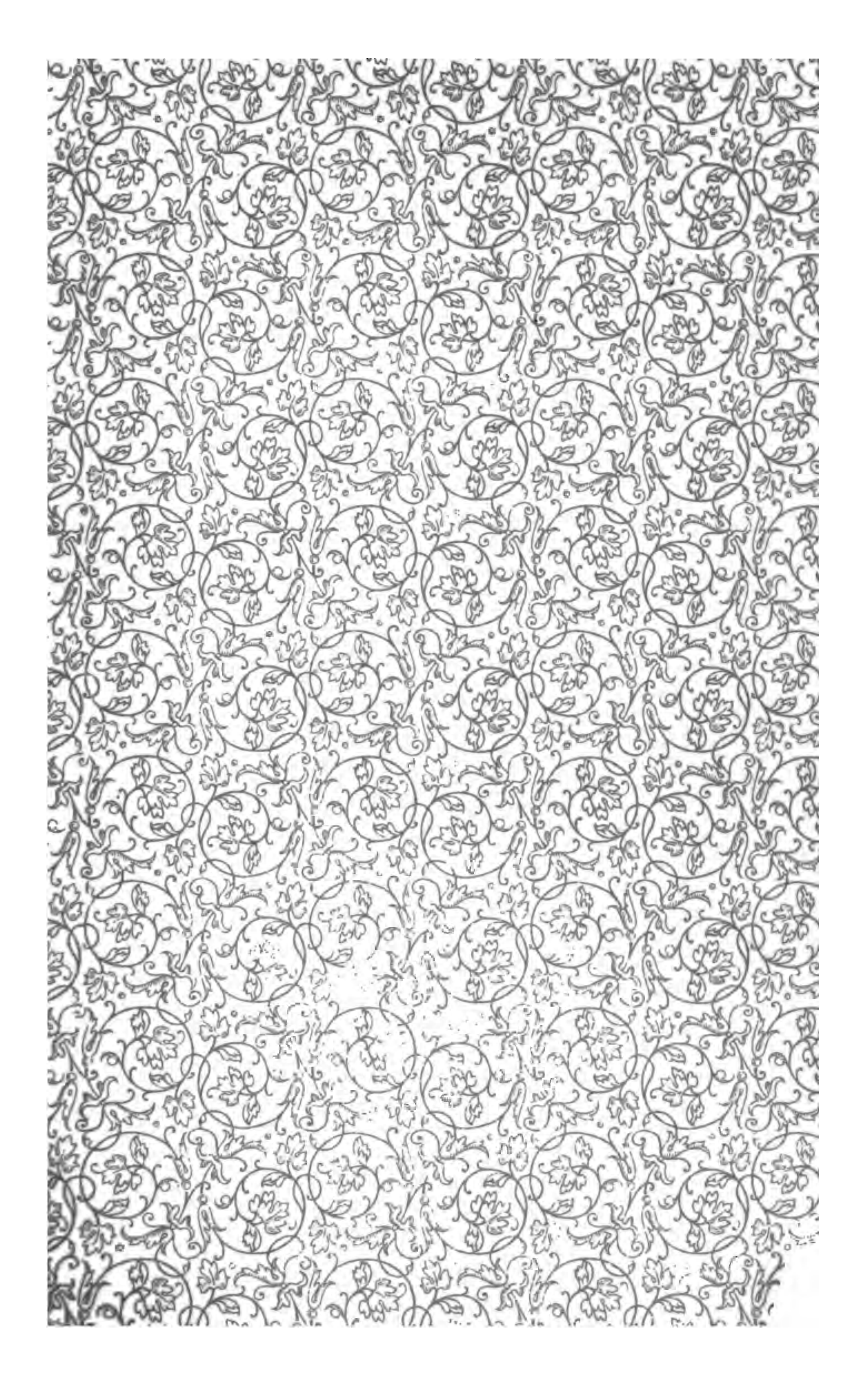





A 796,549


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XVIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG
FEER, FOUCAUX, HALÉVY
MASPERO, OPPERT, RENAN, E. SENART, ZOTENBERG, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XVIII



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

M DCCC XCI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1891.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 26 JUIN 1891.

La séance est ouverte à 3 heures et demie, par M. Ernest Renan, président.

Le procès-verbal de la précédente séance générale est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont nommés membres de la Société :

MM. Maunoir (Charles), secrétaire général de la Société de géographie, présenté par MM. Ernest Renan et Barbier de Meynard;

Georges Bénédite, attaché au Musée du Louvre, présenté par MM. Barbier de Meynard et Rubens Duval.

La parole est donnée à M. Rubens Duval, qui lit, au nom de la Commission des censeurs, son rapport sur l'état des finances de la Société. Sur la proposition du rapporteur, la Société vote des remerciements à la Commission des fonds.

M. Berger, en présentant le *Choix de lettres d'Eugène Burnouf*, s'exprime en ces termes :

Je suis chargé par les éditeurs d'offrir à la Société asiatique le présent volume, intitulé : *Choix de lettres d'Eugène Burnouf*, 1826-1852 [1]. Ces lettres, recueillies et publiées par sa fille aînée, Mme Léopold Delisle, sont accompagnées d'une précieuse bibliographie des travaux d'Eugène Burnouf, qui est l'œuvre de M. Delisle.

Il ne m'appartient pas de parler d'Eugène Burnouf, en présence de tant d'hommes éminents bien mieux qualifiés que moi pour le faire.

Il est un fait pourtant que je ne puis me dispenser de relever, c'est la place considérable que tient dans ses lettres et que tenait dans sa vie et dans ses constantes préoccupations la Société asiatique, dont il a été l'un des fondateurs et dont il est resté l'un des inspirateurs.

Les lettres d'Eugène Burnouf nous font assister au magnifique épanouissement des études orientales auquel les savants français, allemands, anglais, danois, de la première partie de notre siècle, ont travaillé d'un commun accord, et d'où est sortie notre Société. A côté du Commentaire sur le Yaçna, de l'Introduction au bouddhisme indien, des études sur le pali et sur le zend et de ces magistrales introductions au *Bhâgavata Purâna*, qui portent au plus haut degré ce caractère impersonnel qui est la marque souveraine de la science, la correspondance d'Eugène Burnouf nous le fait voir vivant, travaillant et luttant pour les idées qu'il croyait justes et saines.

On y admirera sa grande simplicité, la vivacité de son esprit, l'ardeur de ses sentiments et de ses convictions scientifiques, la sûreté de sa méthode, et surtout cette suite dans le travail et dans les idées qui lui a permis de faire de si

[1] *Choix de lettres d'Eugène Burnouf*, 1826-1852, suivi d'une bibliographie avec portrait et fac-similé. Paris, Champion, 1891, in-8°.

grandes choses et d'exercer une action si salutaire sur les destinées des études orientales.

M. Maspero donne lecture d'un mémoire sur le rôle des forgerons dans le culte d'Horus. La légende locale d'Edfou assurait que le dieu de la ville, un Horus, avait autour de lui pour le servir une troupe de *forgerons* qui tenaient une place importante dans la domesticité du temple. Ces forgerons formaient une classe à part dont les membres, armés de la pique et du ciseau, accompagnaient le dieu dans ses campagnes, et dont le chef était le second prêtre du temple. Ils forgeaient ou ne forgeaient plus, mais leur ancien nom de *forgerons* leur était resté et indiquait leur origine. Il y a là une situation analogue à celle qu'on observe encore chez les peuples de l'Afrique équatoriale, où les forgerons forment un des corps de l'état et fournissent aux chefs de tribus des compagnons et des conseillers. Peut-être faut-il voir dans la légende égyptienne la trace d'une origine africaine du culte de l'Horus d'Edfou, lequel ne ressemble en rien à celui de l'Horus fils d'Isis qu'on adorait dans la Basse-Égypte.

M. Philippe Berger fait une lecture sur l'inscription de la statue du roi Panêmou. Cette inscription a été trouvée à Singerli, dans la région de l'Amanus, au cours des fouilles exécutées par le Comité oriental de Berlin. Elle est longue de 23 lignes et gravée en relief sur la robe d'une statue. Au bout de quatre ans elle n'a pas encore été livrée au public savant,

et l'on est réduit à en attendre la publication. M. Berger met sous les yeux de la Société une petite photographie de l'inscription que M. Renan doit à la libéralité de S. E. Hamdy-bey. Cette photographie, insuffisante pour l'étude, parce qu'elle ne laisse voir que le tiers ou le quart de la longueur des lignes, permet de se rendre compte du caractère de l'alphabet et, jusqu'à un certain point, de la langue de l'inscription. L'écriture est celle des anciennes inscriptions araméennes; la langue aussi est araméenne, avec certaines particularités par lesquelles elle se rapproche soit de l'hébreu, soit du phénicien. M. Berger termine en donnant, avec de grandes réserves, la traduction des quelques mots qu'il a pu déchiffrer. Il en résulte que cette statue est celle d'un roi Panêmou fils de Bodçid, à qui elle a été élevée par son fils. L'inscription est mise dans la bouche du fils, qui prend la parole, après un protocole de trois ou quatre lignes contenant sa généalogie et sans doute la date, pour raconter les exploits de son père et les siens, et notamment leurs relations avec les rois d'Assyrie.

M. Halévy communique une série d'observations sur l'inscription phénicienne de Sidon et sur l'inscription de Panêmou. (Voir ci-après, p. 13.)

M. Oppert annonce qu'il est chargé par le Congrès des orientalistes qui se réunira, cette année, à Londres de faire connaître que les membres souscripteurs au Congrès et les élèves des écoles orientales obtiendront des compagnies de chemins de fer

une réduction de moitié sur le prix du voyage. M. le Président donne acte à M. Oppert de cette information et rappelle que la Société, tout en laissant à chacun de ses membres le droit d'assister au futur Congrès, n'y sera pas représentée par un délégué officiel.

Il est procédé au dépouillement du scrutin. Tous les membres sortants sont réélus.

La séance est levée à 5 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Bibliotheca Indica*, old series n° 265; new series nos 262, 776, 786, 788. Calcutta, 1891, in-8°.

— *Indian Antiquary*. May 1891. Bombay, in-4°.

Par la Société : *Proceedings of the Royal Geographical Society*. June 1871. London, in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society*. Jan.-october 1889 et jan.-oct. 1890 (tomes XXI et XXII). London, in-8°.

— *Bulletin de l'Institut égyptien*, 3e série, I, année 1890. Le Caire, 1891, in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLV, 1 Heft 1891. Leipzig, in-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*. Vol. XIX, part I. March 1891, in-8°.

— *Société de géographie*, comptes rendus, nos 11-13. Paris, 1891, in-8°.

— *Bulletin*, 1er trimestre 1891, in-8°.

Par la Société : *The American Journal of Philology*. Baltimore. April 1891, in-8°.

— *Transactions of the American Association*, 1891, vol. XXI, in-8°.

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg : *Mémoires*, t. XXXVIII, n° 2, 1891, in-4°; t. III, livraison 1.

— *Mélanges asiatiques*. Saint-Pétersbourg.

Par le Ministère de l'instruction publique : *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. I, fasc. II; *Cinq tombeaux thébains de la XVIII*e *dynastie*, par Ph. Virey, 1891, in-4°. — T. VII, 2e fasc. : J. Bourgoin, *Précis de l'art arabe*. Paris, 1891, in-4°. — 4e fasc. : P. Ravaisse, *Essai sur l'histoire et la topographie du Caire*, 2e partie, 1891, in-4°.

Publications de l'École des langues orientales vivantes : *Histoire du sultan Djelal-ed-Din Mankobirti, prince du Kharezm*, par Mohammed en-Nesawî, texte arabe publié par O. Houdas. Paris, 1891, in-4°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nos 19-25. Paris, 1891, in-8°.

— *Bolletino*, n° 29-31. Firenze, 1891, in-8°.

— *Choix de lettres d'Eugène Burnouf*, 1825-1852, *suivi d'une biographie avec portrait et fac-similé*. Paris, 1891, in-4°.

— *Journal des Savants*, mars et avril 1891, in-4°.

— *Revue archéologique*, mars-avril 1891, in-8°.

Par les éditeurs : *Polybiblion*, parties technique et littéraire, mai et juin 1891, in-8°.

— *Comité de conservation de l'art arabe.* Le Caire, 1891, in-4°.

— *The orientalist.* Vol. IV, parts III and IV. Kandy, 1891, in-4°.

— Par les auteurs : L. Lapatinsky, *Dictionnaire russe-kabardien.* Tiflis, 1890, in-8°.

— Allotte de la Fuye, *Le trésor de Sainte-Blandine.* Grenoble, 1891, in-8°.

— Gaur Das, *Kalighat and Calcutta*, 1891, in-8°.

— Siouffi, *Supplément n° I au Catalogue de monnaies arabes publié en 1879.* Mossoul, 1891, in-8°.

— Habib, *Berg-i-sebz* (en persan). Constantinople, 1890, in-8°.

— *Destourtché*, 3ᵉ édition. Constantinople, 1890, in-8°.

— *Mumâresati-farsyé.* Constantinople, 1890, in-8°.

— Munif Pacha, *Medjmoua-i funoun.* Constantinople, 1890, in-8°.

— Kemal Effendi, *Muntakhibâti-Schahnâmé.* Constantinople, 1891, in-8°.

— A. Bergaigne et V. Henry, *Manuel pour étudier le sanscrit védique.* Paris, 1890, in-8°.

— Cousens, *The caves of Nadsur and Karsambla.* Bombay, 1891, in-8°.

— Francisque Mège, *Un registre d'état civil de l'année 1793.* Clermont-Ferrand, 1891, in-8°.

Par les éditeurs : Schefer, *État de la Perse en 1660, par le P. Raphaël du Mans*. Paris, 1890, in-8°.

— Auguste Mouliéras, *Les fourberies de Si Djéha, contes kabyles*, t. I, texte. Oran, 1891, in-8°.

— J.-D. Luciani, *Traité des successions musulmanes* (ab intestat). Paris, 1891, in-8°.

— G. Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*. Paris-Alger, 1891, in-8°.

— J. Lippert, *De epistula pseudaristotelica περὶ βασιλείας commentatio*. Berolini, 1891, in-8°.

— J. Bachmann, *Secundi philosophi taciturni vita ac sententiæ*. Berolini, 1888, in-8°.

— J. Bachmann, *Die Philosophie des Pythagoræers Secundus*. Berlin, 1888, in-8°.

— A. Bloch, *Phönicisches Glossar*. Berlin, 1891, in-8°.

ANNEXE

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 26 JUIN 1891.

COMMUNICATION DE M. J. HALÉVY.

I

L'inscription phénicienne de Sidon que M. Renan a récemment publiée dans la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 2[e] volume, n° 3, p. 75-77, contient un certain nombre d'expressions sur lesquelles l'éminent orientaliste ne s'est pas prononcé d'une manière définitive. Je demande la permission de présenter à la Société le résultat de mes efforts en vue de résoudre ce petit problème.

Le texte transcrit en caractères hébreux se compose de deux lignes; la séparation des mots ne souffre de doute que pour quatorze lettres dont neuf terminent la première ligne et quatre commencent la deuxième ligne.

המנחתז אש יתן עבדמסכר רבעברלספת
רבשני בן בעלצלח לאדני לשלמן יברך

La traduction des mots séparés est ainsi donnée par M. Renan, et il ne saurait y en avoir d'autre :

Offrande faite par Abdmiskar. . . . .fils de Baalṣilleḥ, à son seigneur Salman. Qu'il le bénisse.

Il reste à expliquer les deux groupes obscurs רבעברלספת et רבשני. Examinons d'abord le premier, en nous aidant de quelques considérations préliminaires.

Le nom propre Abdmiskar n'étant suivi d'aucune indication de parenté ou de servage, telle que בן « fils », אח « frère »,

אש «homme, mari», עבד «serviteur», il est évident que le mot suivant représente l'épithète du personnage, et, en effet, le mot רב «grand, chef, préposé», ainsi que l'a vu M. Clermont-Ganneau, répond au grec *ἄρχων*. Or comme le titre רב n'est pas particulier aux chefs de corporations ouvrières, mais s'applique indifféremment à tout préposé ou fonctionnaire supérieur, on n'est pas obligé de voir dans עבר un corps de métier exclusivement à toute autre classe d'individus. Le sens exact de ce terme me semble résulter d'Isaïe, XXIII, 2, qui donne aux commerçants sidoniens סֹחֵר צִידֹן le qualificatif de עֹבֵר יָם «traversant la mer». Les nombreux voyageurs qui s'embarquaient sur des navires sidoniens pour se rendre dans les colonies phéniciennes ont certainement dû s'adresser à une administration particulièrement créée dans l'intérêt de la navigation; il paraît donc assez probable que le personnage nommé Abdmiskar était le chef de bureau de cette administration.

Séparé des cinq lettres que je viens d'expliquer, le groupe לספת ne peut former qu'un seul mot, et notamment un mot qui est déjà connu par l'inscription de Mêscha^c (l. 21) et suffisamment commenté par la phrase אשר יספתי על הארץ de la même inscription et par l'expression ויספננם de l'inscription d'Eschmunazar; c'est l'infinitif du verbe יסף «ajouter, augmenter», précédé de la préposition ל «à, pour»; comparez l'hébreu לשבת, לרדת, לדעת de ישב, ירד, ידע.

Cette explication, en somme satisfaisante, du premier groupe, semble de nature à jeter un jour nouveau sur le groupe qui figure au début de la seconde ligne. Le verbe transitif יסף exige impérieusement un complément direct, seul ou suivi d'un complément indirect, comme c'est le cas des exemples précédemment cités. Ce second complément qu'indiquent les prépositions ל, על, ב et d'autres encore n'a naturellement pas de place dans les cinq lettres רבשני; il ne faut donc y chercher que le seul complément direct, lequel ne saurait être autre que le bilitère רב «abondance, gran-

deur, gloire, prospérité ». On lit dans le livre d'Esther, V, 11, Haman fit (à sa femme et à ses amis) le récit de כבוד עשרו ורב בניו « sa grande richesse et de la haute position de ses fils ». Le reste ne présente plus de sérieuse difficulté. L'idée qui vient d'abord à l'esprit d'envisager שני comme l'état construit, de שְׁנִם « années », n'aboutit point à un sens qui convienne au contexte; elle doit être définitivement abandonnée, et il ne reste qu'à voir dans ce mot, soit un nom d'homme שֵׁנִי = *Secundus*, soit l'état construit du nom de nombre שְׁנֵם, héb. שְׁנַיִם « deux », auquel cas on prendra le mot suivant בן pour l'état construit du pluriel בָּנִם, prononcé *benê* = héb. בְּנֵי; la composition שְׁן בְּן « les deux fils de » figure notoirement dans l'inscription de Malte.

Le texte que nous étudions peut donc se traduire de la manière suivante :

Offrande faite par Abd-Miskar, chef (de l'administration) des voyageurs, pour augmenter la prospérité de Šênî, fils (ou des deux fils) de Baᶜalṣillêḥ, à son seigneur Šalman. Qu'il le bénisse!

II

Un hasard des plus inattendus ayant mis sous mes yeux la petite photographie malheureusement si imparfaite de l'inscription dite de Panêmou que M. Berger publie dans son ouvrage sur l'alphabet sémitique, j'en ai reçu certaines impressions qui ne sont peut-être pas sans quelque intérêt pour la question relative à la langue de la Syrie septentrionale.

Si mon sentiment ne me trompe, le texte de Panêmou est rédigé dans un dialecte franchement phénicien qui était fort probablement celui des peuplades hétéennes. D'abord le père de Panêmou s'appelle ברצד « membre du dieu *Çad* », nom purement phénicien et inusité chez les peuples araméens; puis la forme dédicatoire נציב זו « cette stèle » a un air non araméen assez sensible; en araméen archaïque, ce serait

נצבתא זא ; enfin le pronom de la première personne est claire-ment écrit אנך, forme inconnue à l'araméen, ainsi qu'à toutes les langues sémitiques du sud. Ceci suffit pour classer l'hétéen dans la famille phénicienne, ainsi que je l'ai soutenu dans plusieurs de mes écrits, contrairement à la tradition qui place l'habitat primitif des Araméens dans la Haute-Syrie et dans la Mésopotamie septentrionale.

J'ajoute un mot : Cette inscription ne m'a pas fait l'effet d'un texte très ancien ; l'écriture est passablement dégénérée ; le monument ne semble pas être antérieur au VII[e] siècle. Il se peut donc que le Panèmou de ce texte ne soit pas le roi de Sam'al vaincu par Tiglathphalasar II. Cela, sous toutes réserves.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 26 JUIN 1891.

PRÉSIDENT HONORAIRE.

M. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE.

PRÉSIDENT.

M. Ernest RENAN.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. BARBIER DE MEYNARD.
E. SENART.

SECRÉTAIRE.

M. James DARMESTETER.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Rubens DUVAL.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior DE VOGÜÉ.

COMMISSION DES FONDS.

MM. DROUIN.
SPECHT.
CLERMONT-GANNEAU.

IMPRIMERIE NATIONALE.

CENSEURS.

MM. Zotenberg.
Rubens Duval.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Oppert.
J. Halévy.
Michel Bréal.
Berger.
Houdas.
Cordier.
de Rochemonteix.
Dieulafoy.
l'abbé Bargès.
Foucaux.
J. Derenbourg.
d'Hervey de Saint-Denys.
Ch. Schefer.
Feer.
Lancereau.
Spiro.
le Dr Leclerc.
A. Barth.
Maspero.
H. Derenbourg.
Sylvain Lévi.
Clément Huart.
Rodet.
Zotenberg.

RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1890.

Messieurs,

Cette année, la Société a eu à payer les frais d'impression des *Chants populaires des Afghans;* aussi les dépenses se sont-elles élevées à 19,310 fr. 50; les recettes ont été de 23,341 fr. 58, donnant un excédent de 4,031 fr. 08. Si l'on a atteint ce chiffre, c'est grâce à M. le Ministre de l'instruction publique et des beaux-arts qui a bien voulu nous allouer, outre la souscription ordinaire annuelle, une somme de 3,000 francs pour payer une grande partie des frais du nouveau volume de la Collection des auteurs orientaux et encourager nos travaux par cette mesure libérale.

Vous remarquerez dans les comptes un nouveau chapitre qui comprend toutes les dépenses pour la réorganisation de la bibliothèque; on a acheté, en 1890, des fiches et registres pour 190 fr. 20. Une obligation du chemin de fer de l'Est a été remboursée et nous avons acheté vingt obligations nominatives de la même compagnie. Le compte courant avec la *Société générale* se montait au 31 décembre dernier à 11,853 fr. 55, au lieu qu'en 1889 à la même époque, il était de 15,914 fr. 10. Votre Commission des fonds, tout en assurant le fonctionnement régulier de la caisse, étudie les moyens de réduire le plus possible les fonds disponibles du compte courant qui rapportent seulement 1 demi p. o/o.

COMPTES

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	549f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	366 00	
Ports de lettres et de paquets reçus	75 25	1,488f 00c
Frais de bureau du libraire	101 75	
Dépenses diverses soldées par le libraire, dont 340 francs pour le *Journal asiatique*	396 00	
Honoraires du sous-bibliothécaire	1,200 00	
Service, étrennes	242 00	
Chauffage, éclairage, etc.	120 55	
Reliure et frais de bureau	117 00	1,964 15
Contribution mobilière	76 05	
Contribution des portes et fenêtres	18 35	
Réorganisation de la bibliothèque (achat de fiches et de registres)	190 20	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1890	7,543 35	
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	15,762 85
Frais d'impression des *Chants populaires des Afghans*	7,619 50	
Société générale. Droits de garde, timbres, frais de conversion sur 20 obligations de l'Est, etc.		95 50
TOTAL des dépenses de 1890		19,310 50
Achat de 20 obligations de l'Ouest (nouv.)		8,736 50
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1890		11,853 55
ENSEMBLE		39,900f 55c

NNÉE 1890.

RECETTES.

116 cotisations de 1890	3,480f 00c	
37 cotisations arriérées	1,110 00	
3 cotisations à vie	900 00	8,016f 90c
94 abonnements au *Journal asiatique* de 1890	1,860 00	
Vente des publications de la Société	666 90	
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
——— 4 1/2 p. o/o	450 00	
Legs Sanguinetti (en rente 4 1/2 p. o/o)	410 00	
2° 65 obligations de l'Est, 1er semestre (5 p. o/o). 747f 95c; 64 obligations de l'Est, 2e semestre (5 p. o/o). 736f 44c	1,484 39	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	873 00	7,324 68
4° 58 obligat. Lyon-fusion (3 p. o/o)	796 34	
5° 60 obligat. de l'Ouest (3 p. o/o)	873 00	
6° 30 obligat. Crédit foncier 1883 (3 p. o/o)	436 50	
7° 20 obligations de l'Est (nouveau) (3 p. o/o)	137 50	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	63 95	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	2,000 00	
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	5,000 00
Allocation du Ministère de l'instruction publique pour l'impression des *Chants populaires des Afghans*		3,000 00
Total des recettes de 1890		23,341 58
Remboursement d'une obligation de l'Est (5 p. o/o)		644 87
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1889)		15,914 10
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1890		39,900f 55c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1890, LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 24 JUIN 1891.

Messieurs,

Le rapport de votre Commission des fonds pour l'année 1890, comparé avec celui de l'exercice précédent, présente peu de différences notables. Les recettes ordinaires forment un total de 20,341 fr. 58; les recettes correspondantes de 1889 étaient un peu plus élevées, grâce à une rentrée abondante des cotisations arriérées, dont le nombre est aujourd'hui plus restreint. En sens inverse, le revenu de notre fonds de réserve, qui, chaque année, s'accroît par de nouvelles entrées, est en augmentation. Pendant l'exercice 1890, il a été fait l'acquisition de 20 obligations nominatives de la Compagnie de l'Est; si l'on déduit une obligation de la même compagnie sortie au tirage, il en résulte pour notre fonds de réserve un accroissement de 19 obligations de l'Est.

Les dépenses ordinaires sont les mêmes que celles des années précédentes et leur total varie peu. Mais le chapitre des dépenses extraordinaires s'est trouvé grossi d'une somme de 7,619 fr. 50 payée pour l'impression des *Chants populaires des Afghans*, comme nous vous l'avions annoncé dans notre dernier rapport. Cette dépense à laquelle était destinée une partie des fonds déposés à la *Société générale* a été diminuée de 3,000 francs, montant de l'allocation accordée par le Ministère de l'instruction publique pour cette publication. Grâce à cette libéralité, notre compte courant à la *Société générale* se soldait encore au 31 décembre 1889 par un crédit

de 15,914 fr. 10, somme largement suffisante pour faire face à de nouvelles publications, même en réservant la part de l'imprévu. Il résulte de cet examen que l'état de notre Société continue à être prospère. Si, en effet, la mort ou des défections laissent des vides dans nos rangs, de nouveaux membres viennent sans relâche occuper la place des manquants. Nous constatons cependant une légère différence en moins dans le chiffre des cotisations ordinaires, qui, de 124 en 1889, est descendu en 1890 à 116; les abonnements au journal de la Société ne s'élèvent plus qu'à 94 au lieu de 124. Mais le chiffre de la vente des publications a presque doublé. 666 fr. 90 au lieu de 382 francs.

H. Zotenberg, R. Duval.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. *ABBADIE (Antoine D'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

ADDA FREDJ, instituteur, rue d'Israël, 27, à Constantine.

ALLAOUA BEN YAHIA, professeur au Collège, à Mostaganem.

ALLOTTE DE LA FUYE, chef de bataillon du génie, à Grenoble.

ALRIC, drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

AMÉLINEAU (E.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue Saint-André-des-Arts, 33, à Paris.

M. * Aymonier (E.), chef de bataillon d'infanterie de marine, rue du Général-Foy, 38, à Paris.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

Bibliothèque orientale, Université Saint-Joseph, à Beyrouth.

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Bachmann (le D[r] Johannes), W. Behrenstrasse, 28, à Berlin.

Bang (Wilhelm), professeur au Collège, à Melle-lès-Gand (Belgique).

Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard de Magenta, 18, à Paris.

Bargès (l'abbé), professeur honoraire de la Faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 11, à Paris.

Barré de Lancy, premier secrétaire-interprète du Gouvernement pour les langues orientales, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy, rue Jacob, 50, à Paris.

Barthélemy-Saint Hilaire, ancien Ministre des Affaires étrangères, membre de l'Institut, boulevard Flandrin, 4, à Paris.

Basset (René), professeur d'arabe à l'École des lettres, rue Michelet, 49, à l'Agha (Alger).

MM. Beauregard (Ollivier), rue Jacob, 3, à Paris.

Beck (l'abbé Franz-Seignac), rue Duranteau, 31, à Bordeaux.

Bekermann (Joseph), à Firlej, par Radom (Pologne russe).

Belkassem ben Sedira, professeur à l'École des lettres, à Alger.

Bénédite (Georges), attaché au Musée du Louvre, à Paris.

Bensley, professeur d'arabe à l'Université de Cambridge.

* Berchem (Max van), professeur à l'Université de Genève.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Besthorn (G.), Guldbergsgade, 9, à Copenhague.

Binger (le capitaine), officier d'ordonnance du grand chancelier de la Légion d'honneur, à Paris.

Blonay (Godefroy de), rue de l'Université, 40, à Paris.

Bœll (Paul), élève titulaire de l'École des hautes études, rue de Saint-Quentin, 25, au Havre.

Boncompagni (le prince Balthasar), à Rome.

Bonzon (Jacques), rue Spontini, 13, à Paris.

Bossoutrot, interprète militaire, détaché à

l'Administration centrale de l'armée tunisienne, à Tunis.

MM. *Bourquin (le Rév. A.), à Lausanne.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue Soufflot, 15, à Paris.

Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

Bühler (George), professeur à l'Institut orien tal, à l'Université, à Vienne.

*Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

*Burgess (James), à Bombay.

Calassanti-Motylinski (de), à la Direction des affaires indigènes, à Constantine.

Casanova, membre de la Mission archéologique, au Caire.

Castries (le comte Henri de), capitaine attaché à l'État-major général du Ministre de la Guerre, rue de Grenelle, 75, à Paris.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Chanche (Eugène), rue de Mézières, 13, à Paris.

Charencey (le comte de), rue de la Chaise, 24, à Paris.

*Chavannes (Emmanuel-Édouard), attaché à la Légation de France, à Pékin.

MM. Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Cillière (Alph.), consul suppléant de France, à Constantinople.

Clercq (L. de), rue Masseran, 5, à Paris.

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, rue Newton, 5, à Paris.

Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), licencié en droit, breveté de l'École des langues orientales, rue de Rennes, 137, à Paris.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, à Louvain.

*Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, place Vintimille, 3, à Paris.

Coulber, capitaine au 2e de ligne belge, rue de la Prairie, 57, à Gand.

Courant (Maurice), élève-interprète, attaché au Consulat de Séoul (Corée).

*Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

Cusa (le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

*Danon (Abraham), à Andrinople.

MM. *DARMESTETER (James), professeur au Collège de France, rue Bara, 9, à Paris.

DEBAT (Léon), boulevard de Magenta, 145, à Paris.

DECOURDEMANCHE (Jean-Adolphe), rue Taille-pied, 4, à Sarcelles (Seine-et-Oise).

DELATTRE (l'abbé), rue des Récollets, 11, à Louvain.

DELONDRE, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

*DELPHIN (G.), professeur à la chaire publique d'arabe, à Oran.

*DERENBOURG (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Victoire, 56, à Paris.

DERENBOURG (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

DEVÉRIA (Gabriel), secrétaire d'ambassade, interprète du Gouvernement, boulevard Pereire, 15, à Paris.

DIEULAFOY (M.), ingénieur en chef, impasse Conti, 2, à Paris.

DILLMANN, professeur à l'Université de Berlin, Schill Strasse, 11 *a*, à Berlin.

DONNER, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

DROUIN, avocat, rue de Verneuil, 11, à Paris.

DUKAS (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

DURIGHELLO (Joseph-Ange), antiquaire, à Sidon (Syrie).

MM. Dutreuil de Rhins, voyageur et géographe, rue de Tournon, 4, à Paris.

Duval (Rubens), rue de Sontay, 11, à Paris.

* Fargues (F.), à Téhéran.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève,

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, rue Félicien-David, 6, à Auteuil-Paris.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferraud (Gabriel), attaché à la vice-résidence de France, à Tamatave (Madagascar).

Ferté (Henri), drogman-chancelier du Consulat de France, à Alep.

Finot (Louis), archiviste paléographe, attaché à la Bibliothèque nationale, rue Monge, 68, à Paris.

Flach, professeur au Collège de France, rue de Berlin, 37, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue de Sèvres, 23, à Paris.

* Fryer (le major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

Fujiyéda (Takutsu), élève de l'École des hautes études, avenue Bosquet, 36, à Paris.

Gaignière (H.), substitut du procureur de la République, à Châlons-sur-Marne.

MM. Gantin, ingénieur, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

Gasselin (Ed.), consul de France, à Trébizonde.

Gaudot (Octave), géomètre, rue d'Isly, 15, à Alger.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Graffin (l'abbé), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

Greffier, professeur au lycée de Ben-Aknoun (Algérie).

* Groff (William N.), rue Darwin, 1, Mustapha, à Alger.

Grosset, licencié ès lettres, à la Faculté des lettres, à Lyon.

Grossi (Vincenzo), à Pollone, Biella (Italie).

* Guieysse (Paul), ingénieur hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

* Guimet (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

Hamy (le Dr), membre de l'Institut conservateur du Musée d'ethnographie, au Trocadéro, à Paris.

Hanoteau (le général), boulevard Raspail, 133, à Paris.

MM.*Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hebbelynick (Adolphe), professeur à l'Université, à Louvain.

Hélouis, consul, attaché à la Légation de France, à Tanger.

Henry (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue Notre-Dame-des-Champs, 105, à Paris.

Herbed Meherjibhai Palanji Madan, Old Sonapore Lane, Dhobitalas, Bombay.

* Hériot (l'abbé Étienne-Eugène-Louis), à Jérusalem.

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, boulevard Saint-Germain, 132, à Paris.

* Hervey de Saint-Denys (le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avenue Bosquet, 9, à Paris.

Horst (L.), rue des Veaux, 20, à Strasbourg.

Houdas, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

Huart (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

MM. IMBAULT-HUART (Camille), consul de France, à Canton (Chine).

JEANNIER (A.), chancelier du Consulat de France, à Bagdad.

JÉQUIER (Gustave), rue de Médicis, 5, à Paris.

* Mme KERR (Alexandre), à Londres.

MM. KESSELER (Charles), place Saint-Charles, à Tunis.

KOULIKOVSKI, professeur de sanscrit à l'Université de Kharkov.

KÚNOS (Ignace), docteur de l'Université de Buda-Pesth, à Constantinople.

LAMBERT (Mayer), rue Lafayette, 198, à Paris.

LAMBIN (Émile), rue Saint-Didier, 68, à Paris.

LANCEREAU (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

* LANDBERG (Carlo, comte DE), docteur ès lettres, Gœthestrasse, 10, à Stuttgart.

LANDES (A.), administrateur des affaires indigènes, à Saïgon (Cochinchine).

* LANMAN (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

LAVALLÉE POUSSIN (Gaston DE), élève de l'École des hautes études, place Vendôme, 12, à Paris.

LECLERC (le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon (Vosges).

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. Ledain, rue du Calvaire, 35, à Saint-Cloud.

Ledoulx (Alphonse), drogman de l'Ambassade de France, à Constantinople.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefevre Pontalis, rue Montalivet, 5, à Paris.

Leriche (Louis), drogman au Consulat de France, à Tanger.

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

* Lestrange (Guy), piazza Indipendenza, 22, à Florence.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), maître de conférences à l'École des hautes études, place Saint-Michel, 1, à Paris.

Liétard (le Dr), médecin inspecteur des eaux, à Plombières.

Loisy (l'abbé), professeur d'hébreu à l'Université catholique, rue d'Assas, 44, à Paris.

Lorgeou (Édouard), interprète du Consulat de France, à Bangkok.

Luciani, sous-chef de bureau au Gouvernement général, à Alger.

* Machanoff, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

Mallet (Dominique), rue Mazarine, 19, à Paris.

Marrache, rue Laffon, 10, à Marseille.

MM. Marre (Aristide), chargé du cours de malais et de javanais à l'École des langues orientales, avenue de la Grande-Armée, 49, à Paris.

Maunoir (Charles), secrétaire général de la Société de géographie, à Paris.

* Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, ancien directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

Masqueray (Émile), directeur de l'École des lettres, rue Colbert, 1, à Alger.

Massieu de Clerval (Henri), rue Mademoiselle, à Versailles.

Méchineau (l'abbé), rue de Sèvres, 35, à Paris.

Mehren (le Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Meillet (Antoine), agrégé de grammaire, élève de l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mercier (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

Merx (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

Michel (Charles), professeur à l'Université, rue de Nassau, 2, à Gand.

Michelet, colonel du génie en retraite, rue de l'Orangerie, 38, à Versailles.

MM. Milloué (L. de), conservateur au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* Mission archéologique française, au Caire.

* Mocatta (Frédéric D.), Connaught Place, à Londres.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

Montet (Édouard), professeur de langues orientales à l'Université de Genève, villa des Grottes.

Mouliéras, professeur d'arabe au Lycée, à Oran (Algérie).

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

* Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nouet (l'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.

Ottavi (Paul), drogman-chancelier du Consulat général de France, à Zanzibar.

* Parrot-Laboissière (Ed.-F.-R.), Barrière Ste-Catherine, par Moulins.

MM. Patorni, interprète principal à la division, à Oran.

Pereira (Estèves), lieutenant du génie, Poço do Borratem, 4, à Lisbonne.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (l'abbé), à Romescamps, par Abancourt (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Cannes.

Piat, vice-consul de France à Bouchir (golfe Persique).

Piehl (le Dr Karl), docent d'égyptologie à l'Université, à Upsal.

* Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.

* Pinart (Alphonse), à San-Francisco.

* Platt (William), Callis Court, Saint-Peters, île de Thanet (Kent).

Pognon, consul de France, à Bagdad.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran 7, à Paris.

* Poussié (le Dr), rue de Valois, 2, à Paris.

Prætorius (Franz), Kaiser Wilhelmstrasse, 59, à Breslau.

Priaulx (O. de Beauvoir), The Mount, Guernesey.

Prym (le professeur E.), à Bonn.

MM. QUENTIN (l'abbé), aumônier au lycée Louis-le-Grand, rue Saint-Jacques, 123, à Paris.

RABOISSON (l'abbé), rue de Villiers, 80, à Paris.

RAT (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.

RAVAISSE (P.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue Kléber, 39, à Paris.

REGNAUD (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

*REGNIER (Adolphe), rue de Grenelle, 35, à Paris.

*REHATSEK (Edward), M. C. E., à Bombay.

REMZI BEY (le colonel Hussein), professeur à l'École impériale de médecine, à Constantinople.

RENAN (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France, à Paris.

REUTER (J. N.), licencié ès lettres, à Abo (Finlande).

*REVILLOUT (E.), conservateur adjoint au Musée égyptien, professeur à l'École du Louvre, à Paris.

*REYNOSO (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, à la Havane.

*RIMBAUD, rue de Versailles, 59, au Chesnay, près Versailles.

RIVIÉ (l'abbé), curé de Saint-François-Xavier, boulevard des Invalides, 39, à Paris.

MM. *Robertson Smith (W.), Christ's College, à Cambridge.

*Rochemonteix (le marquis de), rue des Beaux-Arts, 11, à Paris.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

*Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, rue Saint-Joseph, 20, à Lyon.

Roque-Ferrier, chancelier du Consulat de France, à Tauris (Perse).

Rosny (L. de), professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Duquesne, 47, à Paris.

Rost (Reinhold), bibliothécaire de l'India Office, à Londres.

Roth (le professeur), bibliothécaire en chef de l'Université, à Tubingue.

Roussel (l'abbé), rue des Dames, 12, à Rennes.

*Rudy (Ch.), professeur, rue Royale, 7, à Paris.

Rylands (W. F. S. A.), secrétaire de la Société d'archéologie biblique, Hart Street, 11, Bloomsbury, à Londres.

Sabbathier, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

Sauvaire (Henri), consul honoraire, à Robernier, par Montfort-sur-Argens (Var).

MM. Scheer (Eugène), inspecteur des écoles indigènes de l'Algérie, rue Dupuch, 10, à Alger.

Schefer (Charles), membre de l'Institut, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Schwab (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Trévise, 14, à Paris.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris.

* Simonsen, rabbin, à Copenhague.

Siouffi, consul de France, à Mossoul.

Socin, professeur à l'Université, Querstrasse, 5, à Leipzig.

Sonneck (de), interprète principal à l'état-major de la division, à Alger.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro (Jean), à Vufflens-la-Ville, près Lausanne.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping.

Strehly, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

MM. Teutsch (Alfred), au Consulat général de France, à Bangkok (Siam).

Textor de Ravisi (le baron), rue Treilhart, 8, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète judiciaire assermenté à Ksar et-Tir, Sétif (Algérie).

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de sanscrit, rua Barata Salgueiro, 15, à Lisbonne.

Vaux (Bernard de), rue Saint-Guillaume, 14, à Paris.

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École des hautes études, boulevard Saint-Germain, 76, à Paris.

Vilbert (Marcel), drogman de l'Ambassade de France, à Constantinople.

Vinson (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Beaune, 3, à Paris.

Vissière (Arnold), premier interprète de la Légation de France, à Pékin.

Vitto (Errico), consul d'Italie, à Alep.

Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

MM. Waddington (W.-V.), membre de l'Institut, ambassadeur de France à Londres, rue de la Trémouille, 28, à Paris.

*Wade (Sir Thomas), Cleveland Square, 42, Hyde-Park, à Londres.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Worms (René), agrégé de philosophie, élève de l'École des hautes études, rue Quincampoix, 35, à Paris.

*Wyse (L.-N.-B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117, à Paris.

Zoeros Pacha, général de brigade, professeur de clinique à la Faculté de médecine de Constantinople, rue Agha Haman, à Péra.

*Zographos (S. Exc. Christaki Effendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

Zotenberg (H.-Th.), bibliothécaire au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

II

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Weber, professeur à l'Université de Berlin.

M. Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Worcester (Massachusetts).

III

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, publié depuis 1822. Collection complète. . . . . 1,000 fr.
Chaque année. . . . . 25 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8° . . . . 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. . . . . 7 fr. 50

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.). . . . . 15 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. . . 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches. . . . . . 7 fr. 50

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8° .... 7 fr. 50

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° .... 4 fr. 50

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALÂ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche ..... 10 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8° .... 9 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° .... 7 fr. 50

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° .... 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4° .... 24 fr.

RÂDJATARANGINÎ, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8° .... 20 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du Ministre de la guerre, 5e édition. *Paris*, Imp. nat., 1883, in-8° .... 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume......... 7 fr. 50

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, 1859, in-8°........................... 2 fr.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol... 7 fr. 50

LE MAHÂVASTU, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volumes I et II. 2 forts volumes in-8°. Chaque volume................................ 25 fr.

CHANTS POPULAIRES DES AFGHANS, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°......................... 20 fr.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ARABE.

MONUMENTS ET INSCRIPTIONS FATIMITES,

PAR

M. MAX VAN BERCHEM.

(SUITE.)

ABU ʿALI EL-MANṢÛR EL-ÂMIR (495-524).

Mosquée El-Aqmar. — Cette petite mosquée fournit sa part d'inscriptions et de documents archéologiques au groupe fatimite.

Maqrîzi, II, 290 : « Ibn ʿAbd ez-Ẓâhir dit : « L'em« placement de cette Mosquée était occupé par des « marchands de fourrage, et le bassin de la cour se « trouve à l'endroit où était le Belvédère[1]. Le calife « El-Âmir et le vizir El-Ma'mûn el-Baṭâ'iḥi[2] en« treprirent d'y construire une Mosquée... elle fut « achevée du vivant du calife, en 519. » On dit que les noms d'El-Âmir et d'El-Ma'mûn y étaient inscrits... Ces deux noms sont encore gravés sur une plaque au-dessus du *miḥrâb*, qui mentionne

[1] Sur la topographie de cette partie de la ville sous les Fatimites, voir Ravaisse, *loc. cit.*, t. I, p. 472, t. III, p. 33 et suiv.

[2] Le texte porte ici المأمون بن البطائحي ; sur ce personnage voir surtout Maq., I, 462.

la restauration de la Mosquée par El-Malik eẓ-Ẓâhir Barqûq[1]. Cette Mosquée porte le nom de *Gâmiʿ*, quoiqu'on n'y fasse pas le sermon du vendredi.

« En Regeb 799, l'émir Yalbogha ibn ʿAbdallâh es-Sâlimi, vizir, conseiller et *ustâdâr*[2], un des mamlouks d'El-Malik eẓ-Ẓâhir, la restaura et construisit à l'extérieur de la porte ouest[3] des boutiques avec

[1] Le texte de Boulaq porte par erreur Bîbars au lieu de Barqûq; tous deux portaient le même surnom d'*El-Malik eẓ-Ẓâhir*. La date donnée par Maqrîzi et les inscriptions de la mosquée, qui portent le nom de *Barqûq*, rendent cette correction parfaitement certaine.

[2] Sur ce mot, voir Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks*, t. I *a*, p. 25, n. 25; Maqrîzi, II, 222.

[3] البَحْرِى désigne ici l'ouest, on va voir pourquoi. On sait que Maqrîzi appelle les quatre points cardinaux بَحْرِى « nord », شَرْقِى « est », قِبْلِى « sud » et غَرْبِى « ouest ». Pour éviter toute confusion, j'ai suivi l'usage de Maqrîzi, quoique ces termes appliqués aux quatre façades d'une mosquée ne soient pas parfaitement exacts. La mosquée s'oriente toujours vers la Mecque; on a admis pour cette loi générale une certaine tolérance exigée par des nécessités pratiques d'emplacement, de plan général, etc. Mais cette tolérance dans l'orientation des façades n'existe pas pour la *qibla*, qui regarde autant que possible directement vers la Mecque, et qui prend parfois une position oblique dans la muraille si celle-ci n'est pas orientée exactement. Pour le Caire, la Mecque est à l'est-sud-est, et de fait les mosquées du Caire sont presque toutes orientées dans cette direction, de sorte que la *qibla* se trouve dans une façade orientée plutôt à l'est qu'au sud. Le sens de *sud* donné au mot *qibli* vient probablement de la Syrie, où la *qibla* est constamment orientée vers le sud, et ce sens s'est conservé en Égypte pour désigner la direction générale du midi. Ainsi la façade appelée *qibli* par Maqrîzi n'est pas celle qui porte la *qibla*, mais celle qui regarde le sud-sud-ouest. Cependant Maqrîzi lui-même n'est pas toujours conséquent dans l'emploi de ces termes. Chez lui, بَحْرِى désigne quelquefois l'ouest, parce que le Nil, qui coule à l'*ouest* du Caire, porte, comme la Méditerranée, le nom de *baḥr*. Tel est le cas ici; en effet,

des chambres au-dessus. Il établit dans la cour de la Mosquée un beau bassin alimenté par une roue à eau; il le fit élevé, de sorte que l'eau coulait par des robinets de bronze sur les fidèles qui faisaient leurs ablutions. Il dressa une chaire dans le sanctuaire et le culte y fut fait pour la première fois le vendredi 4 Ramaḍan de la même année. . . . . Il bâtit un minaret à droite du *miḥrâb* septentrional(?), blanchit toute la Mosquée à la chaux et en fit peindre les parements (صدر) en bleu et en or[1]. . . Au-dessus du *miḥrâb*, il fit mettre une plaque qui reproduit l'inscription primitive et mentionne la restauration de la Mosquée, avec la liste des titres et surnoms de l'émir[2]. . .

« Le minaret et le bassin construits par l'émir Es-Sâlimi subsistèrent jusqu'en 815. En cette année, un *fiqih* qui avait la surveillance de la Mosquée dé-

la façade ouest (O. N.'O.) est la seule qui possède une porte et qui soit masquée par des boutiques. De même قبلى désigne parfois la façade de la *qibla*, c'est-à-dire la façade est (E. S. E.). Voir à ce sujet Ravaisse, *op. cit.*, *loc. cit.*, t. I, p. 432, n. 1, et Corbett Bey, *History of the mosque of Amr* (*J. R. A. Soc.*, t. XXII, p. 759).

[1] صدر ne peut guère s'appliquer aux façades extérieures, qui n'offrent aucune trace de peinture. Il s'agit plutôt du mur de fond du sanctuaire, ou en général des parements à l'intérieur, où se concentre la décoration polychrome dans les mosquées des Mamlouks.

[2] Maqrîzi place ici la description de l'abreuvoir et du puits de la mosquée. Ce dernier faisait partie d'un ancien couvent copte appelé le *Couvent des ossements*, détruit par Gauhar lors de la construction des palais fatimites. Je saute ce passage sans intérêt pour l'histoire de la mosquée même, en renvoyant au texte de Maqrîzi (II, 290, l. 23) et au travail de M. Ravaisse (*loc. cit.*, t. I, p. 417, 476 et suiv.).

cida de détruire le minaret parce qu'il s'était incliné. Il fut démoli, et le bassin fut desséché parce que l'eau se corrompait en passant près du mur méridional de la Mosquée[1]. Le sermon s'y fait encore de nos jours. »

L'examen de cet édifice prouve une fois de plus l'exactitude de Maqrîzi; presque tous les détails de sa description se trouvent confirmés. La mosquée El-Aqmar, loin d'être un « monceau de décombres[2] », est au contraire assez bien conservée. Elle est située dans la grande artère qui traverse le Caire de la Porte de Zuwêle à la Porte des Conquêtes, dans le prolongement du Marché au cuivre (Sûq en-Naḥḥasîn), du côté de cette dernière porte, à l'est de la rue et à peu près en face de la mosquée moderne de Silaḥdâr. Les boutiques et les logements observés par Maqrîzi existent encore; ils donnent sur la rue et masquent entièrement la façade primitive. Seul un petit minaret moderne signale l'édifice, dans lequel on pénètre par une porte étroite entre deux boutiques. Les façades primitives des mosquées fatimites se trouvent souvent en retrait de quelques mètres sur l'alignement actuel de la rue; de même les façades de plusieurs monuments mamlouks sont

[1] C'est-à-dire sans doute : « en traversant le vieux cimetière du *Couvent des ossements* ». *Qibli* désigne probablement ici le mur *sud* (S. S. O.). Voir à ce sujet une note précédente, p. 47.

[2] Ravaisse, *Essai*, *loc. cit.*, p. 477; cf. 2e partie, *loc. cit.*, t. III, p. 38.

IMPRIMERIE NATIONALE.

déjà cachées à leur base par des boutiques qui s'ouvrent sur la rue. Ce fait dénote qu'à l'époque fatimite les rues principales du Caire étaient plus larges qu'elles ne le sont aujourd'hui, et qu'elles se sont progressivement rétrécies. Dans sa description du Caire fatimite, Nâṣir-i Khosrau remarque que les maisons sont largement séparées les unes des autres, et entourées de jardins, ce qui prouve encore que la ville d'alors était moins resserrée que la ville actuelle[1].

La mosquée a subi des restaurations diverses, mais le plan général est primitif ainsi qu'une bonne partie des matériaux, car la présence d'arcs à profil persan trahit dès l'abord la construction fatimite. C'est un petit échantillon du plan classique des mosquées : cour centrale, bordée à l'est par un sanctuaire à trois rangs de colonnes et d'arcs à tympans portant une toiture plate, et par des portiques à un rang sur les autres côtés. Les colonnes et les chapiteaux sont gréco-romains; ces derniers portent des abaques reliés par des chaînages de solives. Les tympans des arcs sont en briques, les murs de clôture en pierres de taille de dimensions moyennes, comme dans la plupart des mosquées fatimites. Ainsi les restaurations du VIIIe siècle se sont bornées à peu de chose dans l'édifice même. Les tympans des arcs sur les quatre faces de la cour présentent les traces d'une restauration à l'époque turque.

[1] Ed. Schefer, p. 132, 133; cependant l'auteur remarque déjà l'étroitesse des rues.

Au-dessus de la *qibla*, qui est décorée dans le style du VIIIe siècle de l'hégire, se trouve l'inscription de l'émir Yalbogha. Écrite en grands caractères arrondis, elle est tellement badigeonnée qu'on ne peut la déchiffrer qu'à grand'peine :

Après le bismillâh et Coran, II, 261 : أمر بعمل المنبر والمنارة وغيره بعد تدريسه في أيّام مولانا السلطان الملك الظاهر أبي سعيد برقوق حرس الله نعمته العبد الفقير الى الله تعالى أبو المعالى (بن) عبد الله يلبغا السالمى الحنفي الصوفي ..... لطف الله به في الدارين وجعله .... في شهر رمضان المعظّم سنة تسع وتسعين وسبعمائة وكان بُنِيَ هذا الجامع على أيّام الخليفة الآمر بأحكام الله بن المستعلى بالله في سنة تسع عشرة وخمسمائة من الهجرة النبويّة.

La construction de la chaire, du minaret et des autres parties détruites a été ordonnée sous le règne de notre maître le sultan El-Malik ez-Zâhir Abu Sa'îd Barqûq, qu'Allâh veille sur son bonheur, par le pauvre serviteur en Allâh Ta'âla, Abu-l-ma'âli ibn 'Abdallâh Yalbogha es-Sâlimi, le hanéfite, le soufi..... qu'Allâh lui soit propice dans ce monde et dans l'autre, et qu'il le place..... au mois vénéré de Ramadan de l'an 799. Cette Mosquée avait été construite sous le calife El-Âmir bi'ahkâmi-llâh, fils d'El-Mosta'li billâh, en l'an 519 de l'hégire du Prophète.

La chaire porte l'inscription suivante :

أمر بعمل هذا المنبر في أيّام مولانا السلطان الملك الظاهر برّقوق

..... العبد الفقير [إلى الله تعالى] عبد الله يَلْبُغا السالمى
الحَنَفى الصوفى الظاهرى لطف الله به فى الدارين .... فى شهر
رمضان المعظّم سنة تسع وتسعين وسبعماية.

A ordonné la construction de cette chaire sous le règne de notre maître le sultan El-Malik eẓ-Ẓâhir Barqûq..... le pauvre serviteur [en Allâh Taᶜâla] ᶜAbdallâh Yalbogha es-Sâlimi, le hanéfite, le soufi, le serviteur d'El-Malik eẓ-Ẓâhir, qu'Allâh lui soit propice dans ce monde et dans l'autre..... au mois vénéré de Ramaḍan de l'an 799.

Telles sont les seules restaurations apparentes de l'émir Yalbogha. Le bassin de la cour et le minaret ont en effet disparu, et le petit minaret moderne qui s'élève au-dessus de la porte est insignifiant.

Le principal intérêt de la mosquée se concentre sur la façade ouest. En pénétrant dans la maison adossée contre le mur extérieur à l'angle nord-ouest, on se trouve dans un pauvre logement dont le mur de fond est formé par la façade primitive. Son appareil se compose de grandes pierres d'un calcaire à grain serré, à parements lisses et jointes à mortier, trahissant les méthodes de l'époque fatimite. Le centre de la façade est occupé par une belle rosace en pierre avec des inscriptions et des ornements délicats découpés en claire-voie[1]. La rosace est en-

[1] Au centre de la rosace, on lit les noms محمد وعمر, sculptés à jour dans la pierre, et tout autour une légende coranique (IX, 55, ou XXXIII, 33).

cadrée par une niche en forme de coquille et à profil persan, sillonnée de grosses côtes rayonnantes[1]. A droite et à gauche, la façade est décorée de niches à fond plat dont l'archivolte présente le même profil persan; ce motif de décoration des façades, qu'on retrouve à la mosquée d'Eṣ-Ṣâliḥ (voir plus bas, p. 63) et sous les Ayoubites à la *medrese* Eṣ-Ṣâliḥîye, disparaît à l'époque des Mamlouks.

Sur toute la longueur de la façade courent deux bandeaux de marbre portant des inscriptions : l'un, à mi-hauteur, divise les niches par le milieu; l'autre, plus large, se développe au sommet de la façade, sous le couronnement. Ces inscriptions sont fort endommagées; plusieurs pierres en sont tombées, d'autres ont été cassées ou replacées en sens inverse; la plupart sont recouvertes d'une épaisse couche de plâtre durci qui cache entièrement les caractères. Enfin la façade est coupée en plusieurs endroits par des murs de refend qui séparent les misérables constructions appuyées contre elle. Après un long travail, j'ai pu en lire assez pour reconstituer le texte dans ses parties essentielles, en compa-

[1] La niche à grosses côtes, caractéristique de l'époque fatimite, se retrouve dans le mausolée de Sitta Nafîsa au sud du Caire, et dans celui de Sitta Rukaiya, décrit par M. Ravaisse (*Sur trois miḥrâbs en bois sculpté*, dans les *Mém. de l'Inst. égypt.*, t. II, p. 32 du tir. à part). Pour les origines de ce motif, soit dans les *miḥrâbs*, soit sur les facades, voir les curieux édicules coptes du musée de Boulaq dans Gayet, *Monuments coptes du musée de Boulaq*, pl. XVI-XX.

rant ces deux inscriptions l'une avec l'autre ou avec les autres textes fatimites.

Bandeau supérieur. — Les lettres taillées en relief ont environ 25 centimètres de hauteur. Beau style coufique; peu de rinceaux. Pour justifier la restitution du texte, je le donne d'abord dans son état actuel :

(Le début est caché dans les maisons).

. . . . باالله امىر المومىىں صلواب الله غلىهما وعلى اىاىهما
الطاهرىں واىىاىهما الاكرمىں معرىا الى الله الملك لحوا [environ
1 mètre] انصر حموس الامام الام[ ] كام الله امىر المومىں
| على كافه المسرك | لمسلم | ممں ابو عـــىد الله محمد |
(angle N. O.) | ں وهادى دعاة المو | لا مامه الـىرهـا | لله
مه الدس | الامرى عصد ا | صر الا (cette pierre est re-
tournée) | كامل مصاه ا | امىع ىطول ىقاىه امىر المومىــىں
وادام مدرىه واعلى كلمىه ى سىه ىسع عسره وحمسماىه.

Voici la restitution certaine pour les parties conservées, approximative pour le début de l'inscription :

[بسم الله الرحمن الرحيم . . . . . . مّما أُمر بعمله . . . فَتَى مولانا
وسيّدنا الإمام الآمر بأُحكام الله بن الإمام المستعلى] بالله
أُمير المؤمنين صلوات الله عليهما وعلى أُبائهما الطاهرين

وأُبنائهما الأُكرمين تَقَرُّبًا إلى الله الملك [الجَواد ? (الجبّار؟؟) ....
الله] آنصر جيوش الإمام الآم[ر بأُحـ]كام الله أُمير المؤمنين
لإقامة البرهان].... السيّد الأَجلّ أُمير الجيوش سيف
الإسلام ونا]صر الإ[مام] كافل قضاة المسلمين وهادى دعاة المؤ
منين أُبو عبد الله محمّد الآمرى عضّد الله به الدين (و)أُمتع
بطول بقائه أُمير المؤمنين وأُدام قدرته وأُعلى كلمته فى سنة
تسع عشرة وخمسمأية.

[...La construction de cet édifice a été ordonnée par le serviteur de notre seigneur et maître l'imâm El-Âmir bi'aḥkâmi-llâh, fils de l'imâm El-Musta'li] billâh, prince des croyants — que les bénédictions divines reposent sur eux, sur leurs purs ancêtres et leurs nobles descendants — pour rechercher la faveur d'Allâh, le roi généreux (?) (ou tout-puissant ? ?) [..... Allâh!] prête secours aux armées de l'imâm El-Âmir bi'aḥkâmi-llâh, le prince des croyants, pour établir la preuve évidente (de ta puissance ?) [..... (a été ordonnée) par le très noble seigneur, commandant des armées, glaive de l'islam et] protecteur de l'imâm, garant des magistrats musulmans et guide des apôtres de la foi, Abu ʿAbdallâh Muḥammed le serviteur d'El-Âmir, qu'Allâh fasse de lui le soutien de la religion, qu'il prolonge ses jours pour le plus grand bien du calife, qu'il donne la durée à son pouvoir et l'élévation à sa parole, en l'an 519.

Cette restitution, comme on le voit, permet d'utiliser tous les fragments de l'inscription en les remettant à leur place. On ne trouve guère de place, il est vrai, pour les mots manquants ... السيّد الأَجلّ

bi 'aḥkâmi-llâh] fils de l'imâm El-Mustaʿli billâh, le prince des croyants, que les bénédictions d'Allâh soient sur lui, [sur ses saints ancêtres, etc. le très noble seigneur]... Ma'mûn (?), le général des armées [le glaive de l'islam, etc. Abu ʿAbdallâh Muḥammed, etc... qu'il prolonge ses jours pour le bien] du calife, qu'il donne la durée à son pouvoir et l'élévation à sa parole, (en l'an) [5]19.

Les deux inscriptions se complètent l'une par l'autre, et dans la seconde, les mots manquants remplissent assez exactement les intervalles mesurés. Le seul point obscur de ce dernier texte est le groupe امو à la 4e ligne, qui peut s'expliquer de la manière suivante :

Le vizir nommé dans la première inscription est Abu ʿAbdallâh Muḥammed, surnommé El-Ma'mûn el-Baṭâ'iḥi. On sait qu'il remplaça le vizir El-Afḍal, le fils de Bedr el-Gamâli, mis à mort par El-Âmir en 515, et qu'il exerça ses fonctions jusqu'en 519, année où il fut exécuté à son tour par l'ombrageux calife. C'est de lui que parle Maqrîzi dans la description que nous avons traduite plus haut. Comme ses deux prédécesseurs, le vizir El-Ma'mûn fut un grand constructeur; on lui doit, outre la mosquée El-Aqmar, plusieurs monuments aujourd'hui disparus et décrits par Maqrîzi [1].

On pourrait donc songer à lire ici : (الـ)ـأمو(ن)

[1] Voir à ce sujet Ravaisse, *Sur trois mihrâbs en bois sculpté*, p. 16. — Sur le vizir lui-même, voir *ibid.*; Maqrîzi, I, 462; Wüstenfeld, *Gesch. der Fatimidenchalifen*, p. 291 et suiv.; Ibn Khallikân, trad. de Slane, t. II, p. 427, n. 2; t. III, p. 455 et suiv.

البطائحي); cependant cette restitution se heurte à quelques difficultés. D'abord, dans la première inscription, le vizir est mentionné seulement par son surnom (*kunya*) et son nom propre (Abû ʿAbdallâh Muḥammed); en outre, dans cette même inscription comme dans tous les textes fatimites où le nom du vizir est donné, ce nom se trouve *après* tous les titres honorifiques; enfin il n'y a aucune place pour restituer le mot البطائحي, et l'ordre des pierres ne paraît pas avoir été changé.

Quoi qu'il en soit de ce point de détail, il reste prouvé que la mosquée a été construite en 519 de l'hégire par El-Ma'mûn, comme le dit Maqrîzi [1], et que la description de cet auteur est confirmée en tout point par l'examen que nous avons entrepris.

A cette époque appartiennent encore deux des *miḥrâbs* décrits et publiés par M. Ravaisse. Celui d'El-Azhar est daté de la même année 519; celui du mausolée de Sitta Rukaiya paraît être contemporain [2].

ABU'L-MANṢÛR ISMAʿÎL EẒ-ẒÂFIR (549-556).

Mosquée El-Fakahâni. — Maqrîzi, II, 293 : « Cette Mosquée est situé au Caire, au milieu de l'ancien Marché des Selliers, qu'on appelle aujourd'hui le

[1] Et non en 515, suivant Ibn Khallikân, trad. de Slane, t. III, p. 457.

[2] Ravaisse, *op. cit.* Il en sera question plus loin, à propos de la décoration sous les Fatimites.

Marché des Rôtisseurs. Elle se nommait antrefois la Mosquée très glorieuse (el-gâmiʿ el-afkhar); on l'appelle aujourd'hui la Mosquée des Fruitiers (gâmiʿ el-fâkihîyîn)[1]. C'est une mosquée fatimite, qui a été construite par le calife Ez-Ẓâfir..... en 543, suivant Ibn ʿAbd ez-Ẓâhir. »

Cette mosquée est située dans la partie méridionale de la rue Ghûrîye, près du *sebîl* de Méhémet-Ali. Elle a été entièrement restaurée à l'époque turque et n'offre d'autre intérêt archéologique que la date de sa fondation[2]. Parmi les inscriptions modernes qui la décorent, il suffit de mentionner celle du *sebîl* situé à l'angle nord-ouest de l'édifice :

أُنشأ هذا السبيل المبارك الفقير إلى الله تعالى الحاق أُحمد كَتْخُدا مُسْتَحفِظان سابقًا خَرْبُطلى وكان الفراغ من هذا المكان المبارك فى شهر رمضان سنة ١١٤٨.

Le mot persan كَتْخُدا désigne un fonctionnaire public à l'époque turque, une sorte de sous-vizir. La forme arabe moderne est كاحيه, qui se prononce

[1] الفاكِهيّون, plur. de فاكِهى *nisba* de فاكهة. A côté de cette forme régulière, on trouve aussi فاكهانى (Lane, *Dictionnaire*); la forme plus moderne فكهانى (Dozy, *Supplément*) se retrouve dans le nom actuel de la mosquée, qui se prononce *el-faqăhâni*.

[2] Sur cet emplacement, voir Bædeker, *Unter-Ægypten*, p. 273 et 293. — La mosquée fut déjà réparée après le tremblement de terre de 702 (Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks*, t. II *b*, p. 216).

kihya au Caire[1]. — مسْتَحْفِظ, qui désigne une autre charge du régime ottoman (gouverneur ou commandant), se rencontre souvent dans les inscriptions de cette époque sous la forme مستحفظان, et accompagné d'un déterminatif (حالًا, gouverneur en fonction; كان ou سابقًا, ex-gouverneur)[2]. — خربطلى, de Kharput, avec la *nisba* turque.

ABU MUHAMMED ʿABDALLÂH EL-ʿÂDID (556-567).

Mosquée d'Es-Sâlih. — Maqrîzi, II, 293 : « Cette Mosquée est une création fatimite; elle est située en dehors de la Porte de Zuwêle. Ibn ʿAbd ez-Zâhir raconte les faits suivants : Le tombeau de Hosain se trouvait à Ascalon; comme on craignait que les Francs ne s'en emparassent, il fut décidé de lui donner un autre asile. Es-Sâlih Talâ'iʿ ibn Ruzzîk[3] bâtit alors cette Mosquée pour en faire la sépulture du saint. Mais quand il l'eut terminée, le calife ne lui permit pas de donner suite à son projet, prétendant que le

[1] La forme féminine, produite par contraction et d'abord purement extérieure, semble avoir réagi sur le sens du mot, qui désigne aujourd'hui une *dame de compagnie.*

[2] La terminaison آن est le pluriel persan, qu'on trouve quelquefois dans l'arabe vulgaire. Il est probable que le titre original était رئيس المستحفظان (ou une expression analogue), c'est-à-dire gouverneur en chef; le premier mot a disparu. Cf. ياوران, *aide de camp;* الْمُبْتَديان (مدرسة), *école primaire*, etc.

[3] Sur ce personnage, voir Ibn Khallikân, trad. de Slane, t. IV, p. 657, où son nom est transcrit *Ruzzîk;* ailleurs on trouve *Ruzaik.*

saint ne pouvait être enterré que dans les palais des califes. On construisit alors le sanctuaire (*mechhed*) qui existe encore aujourd'hui, et c'est là qu'il fut enterré[1]. Ṭalâ'iʿ termina sa Mosquée.....; il construisit à l'intérieur une vaste citerne, et il établit une roue à eau sur le canal du Khalîg, près de Bâb el-Kharq. Ainsi la citerne se remplissait pendant la crue du Nil, par des canaux qui la reliaient au fleuve.

« On y fit la prière du vendredi vers l'an 650[2], sous le règne d'El-Malik el-Muʿizz Aïbek, en présence de l'envoyé de Bagdad, le chêkh Negm ed-dîn ʿAbdallâh el-Bâdirâni, et Aṣîl ed-dîn Abu Bekr el-Asʿardi y fit le sermon. La prière s'y fait encore. La Mosquée fut détruite par le tremblement de terre de l'an 702 et restaurée par les soins (على يد) de l'émir Seif ed-dîn Bektimur el-Gûkendâr. » — Suit la biographie du fondateur.

Cette mosquée est située, comme le dit Maqrîzi,

[1] Il s'agit de la chapelle de Ḥosain مشهد حسين, construite dans l'enceinte du grand palais oriental (Ravaisse, *loc. cit.*, t. I, p. 433). Cet édifice, entièrement restauré il y a quelque temps, s'appelle aujourd'hui Gâmiʿ Ḥasanên.

[2] Litt. : « en l'an 650 et quelques ». La mosquée ayant été construite en 555, suivant l'inscription qu'on verra plus loin, j'ai pensé d'abord qu'il y avait une erreur dans le premier chiffre de Maqrîzi; cependant le texte est bien correct. En effet, les mots في الأيام المعزية ne peuvent se rapporter qu'à El-Malik el-Muʿizz Aïbek, le premier sultan mamlouk, qui régna de 648 à 655. Ainsi la mosquée, négligée sous les Ayoubites, n'aurait été inaugurée définitivement qu'un siècle après sa construction.

en dehors, c'est-à-dire au sud de la Porte de Zuwêle, dans l'angle formé par la Qaṣabet-Rodwân ou Bazar des Cordonniers avec le Derb el-Akhmar ou Rue de la Citadelle. Elle est un peu mieux connue que la mosquée El-Aqmar, grâce à l'ouvrage de Prisse d'Avennes[1], mais l'archéologue y trouve une ample moisson de documents nouveaux. L'édifice présente le plan habituel des mosquées avec une cour centrale ornée du bassin aux ablutions, un sanctuaire oriental à trois rangs de colonnes portant des arcs à tympans, et des portiques sur les trois autres côtés; ceux-ci sont démolis en grande partie. De la mosquée primitive il reste encore, comme à El-Aqmar, les quatre murs d'enceinte et le sanctuaire presque tout entier. Ce fait paraît prouvé par la nature et l'emploi des matériaux, la présence des arcs persans dans le sanctuaire, la décoration générale et le style des inscriptions qui entourent l'archivolte des arcs. Les colonnes et les chapiteaux sont antiques. Ces derniers, d'un style corinthien de décadence,

[1] Voir pl. V, XC, XCI, XCII, XCV. La planche V donne la restauration du plan et de l'élévation du sanctuaire sur la cour, et quelques détails qui paraissent empruntés à la décoration primitive (les deux claires-voies de fenêtre). Les planches suivantes donnent les détails de la chaire, qui remonte au début du XIV[e] siècle et non à la fin du XV[e] siècle, comme on va le voir. La porte, reproduite sur la dernière planche, paraît être de la même époque. Voir aussi, sous plusieurs réserves, le vol. de texte, p. 99. Le plan de la mosquée a été reproduit par Adamy, *Architektonik des muhammed. u. roman. Stils*, p. 22. Il n'est pas très exact; ainsi la façade ouest primitive forme à son extrémité nord une saillie carrée tournée vers l'ouest.

portent des tailloirs revêtus de bois sculpté et sont reliés par des chaînages de solives sculptées. Les tailloirs portent la retombée des arcs, qui sont à profil persan et fortement surhaussés. Les arcs et les tympans sont en briques, revêtus d'une décoration de plâtre qui remonte à la construction primitive, comme celle des tailloirs et des chaînages [1]. Les murs extérieurs sont en pierres de taille. La façade ouest, qui donne sur le Bazar des Cordonniers, et la façade nord, tournée vers la Rue de la Citadelle, sont entièrement masquées par des constructions modernes, boutiques et logements. Au milieu de chaque façade se trouve une porte d'entrée, décorée de fragments d'inscriptions coufiques de l'époque; on remarque aussi, à l'intérieur de la porte ouest, qui forme la principale entrée, des fragments d'inscriptions encastrés sans aucun ordre dans la muraille. Ces débris épigraphiques me donnèrent l'idée de pénétrer dans les maisons modernes pour examiner les parements des deux façades. Elles offrent une grande analogie avec la façade ouest de la mosquée El-Aqmar; on y retrouve les mêmes matériaux, la même décoration de fausses fenêtres à archivolte persane. Ici encore, deux longues inscriptions courent sur la façade ouest, l'une à mi-hauteur des niches et l'autre au-dessous; elles contournent l'angle nord-ouest, pour se prolon-

[1] Ces détails sont empruntés à mes notes et aux photographies que j'ai faites sur place. On trouvera plus loin des vues générales sur la décoration fatimite.

ger sur la façade nord jusqu'à la porte qui s'ouvre de ce côté. Ces inscriptions étant cachées en grande partie dans les constructions, je n'ai pu en copier que quelques fragments. Elles sont taillées en relief dans le marbre et forment un bandeau encadré dans une double moulure; on jugera de leur style en examinant la planche ci-jointe, n° VI.

Le texte supérieur ne contient que des fragments du Coran, au moins dans les parties visibles[1].

L'inscription inférieure cachée sur toute la façade ouest n'est visible que sur une partie de la façade nord, sur la terrasse d'une boutique entre l'angle de la mosquée et la porte; en voici la dernière partie :

.... أُلله به الدين وأُمتع بطول بقائه أُمير المؤمنين
وأُدام قدرته وأُعلى كلمته ونصر أُلويته وسـريه (بَيْرَقه (؟)
وعلى ىدىه (يَدَيْه ؟) مـ... ارو(؟) الأُرض ومـ... فى شهور سنة
خمس وخمسين وخمس مأية.

Il est inutile de chercher à restituer la première partie de l'inscription, qui renferme probablement les noms de Ṭalâ'iʿ et du calife El-ʿÂḍid. Elle présente, comme on le voit, les mêmes invocations et

[1] La planche (n° VI) donne un fragment de l'inscription supérieure, sur la façade nord; il contient les mots ... أَنِّى لَا] أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُم مِن ذَكَرٍ أَوأُنْثَى بَعْضُكُم من [بَعْضٍ (*Coran*, III, 193). La façade ouest présente plusieurs versets, entre autres IX, 129.

sans doute aussi les mêmes titres honorifiques que les autres inscriptions fatimites. En comparant entre eux tous les textes de cette époque connus jusqu'à ce jour (je crois les avoir tous mentionnés), et quelques passages de Maqrîzi, on pourra se faire une idée fort exacte de la terminologie monotone des inscriptions fatimites et des titres portés par les vizirs des califes[1]. La date fixe en l'année 555 la construction de la mosquée, et remplit ainsi une lacune de Maqrîzi.

Le culte du vendredi, supprimé sous les Ayoubites, ne fut repris qu'un siècle plus tard sous le premier sultan mamlouk. Ce fait, rapporté par Maqrîzi comme on l'a vu, s'explique aisément. Sous les Fatimites, le calife présidait au culte du vendredi dans les principales mosquées du Caire, faisant lui-même le sermon ou *khotba* (Maq., II, 275, l. 4 d'en bas). Selon le rite chaféite suivi par Saladin et ses successeurs, ce culte ne pouvait être fait que dans une seule mosquée, et celle d'El-Ḥâkim fut choisie à cet effet[2]. Les premiers sultans mamlouks restaurèrent le culte du vendredi dans plusieurs

[1] Pour ces titres, on peut comparer les passages suivants de Maqrîzi : pour Bedr el-Gamâli, II, 442 (à la ligne 21, il faut lire ناصر الإمام au lieu de الأنام; cette lecture est confirmée par les inscriptions), I, 382; pour El-Afḍal, I, 442 (même remarque à propos de الأنام, l. 12); pour son frère Ga'far, II, 48; enfin pour le vizir El-Ma'mûn, le successeur d'El-Afḍal, I, 442 et 463 (même remarque sur الأنام, l. 13).

[2] Maqrîzi, II, 275, dern. ligne; ce passage n'est pas tout à fait d'accord avec Maqrîzi, II, 245, l. 4.

IMPRIMERIE NATIONALE.

mosquées fatimites, entre autres à El-Azhar (Maq., II, 275, l. 17; 276, l. 2).

Les restaurations de l'émir Bektimur ne présentent rien d'intéressant, à part la chaire du sanctuaire, qui porte l'inscription suivante :

أمر بعمارة هذا المنبر المبارك من ماله ابتغاء لوجه الله الكريم
المقرّ العالى الأميرى الكبيرى السيفى سيف الدين مقدّم
الجيوش بكتمر الجوكندار المنصورى السيفى أمير جندار الناصرى
وذلك بتأريخ شهر جمادى الآخر سنة تسع وسبعين (وتسعين ?)
وستّمأية رحم الله مَن كان السبب.

A ordonné la construction de cette chaire bénie, sur sa propre fortune et pour plaire au généreux Allâh, son Altesse éminente el-emîri el-kebîri es-seifi, le commandant des armées Seif ed-Dîn Bektimur, le *gûkendâr* d'El-Malik el-Manṣûr Seif ed-Dîn (Qalâwun), l'*emîr gendâr* d'El-Malik en-Nâṣir (Muḥammed ibn Qalâwun), en Gumâda II, 679 (699 ?). — Qu'Allâh ait pitié de l'auteur de ce travail [1] !

Les titres *el-emîri el-kebîri es-seifi* indiquent que le titulaire était le serviteur ou l'affranchi d'un émir portant le titre de *emîr kebîr* et le surnom de *Seif ed-Dîn* (ou *Seif ed-Daula*, etc.). De même, les titres *el-manṣûri es-seifi* font allusion au sultan Qalâwun el-Manṣûr, qui portait lui-même le surnom

[1] Publiée par M. Mehren, *Câhirah og Kerâfat*, II, p. 21; notre copie est plus complète. J'écris *Bektimur* avec de Slane (Ibn Khallikân, *passim*).

de *eṣ-ṣâliḥi* pour avoir appartenu à El-Malik eṣ-Ṣâliḥ. Celui de *en-nâṣiri* se rapporte au sultan Muḥammed en-Nâṣir. Les adjectifs de relation (*nisba*) formés sur des titres honorifiques, des noms de charge ou des surnoms sont très fréquents dans les inscriptions de cette époque. L'émir qui les porte se désigne ainsi comme l'esclave, le serviteur, l'affranchi ou le client d'un prince qui porte le titre ou le surnom formant la base de la *nisba;* celle-ci constitue donc un surnom au deuxième degré. Cette terminologie particulière, si différente de celle des Fatimites, apparaît avec les Ayoubites et se développe sous les Mamlouks. Dans les inscriptions du xve siècle, elle devient une véritable manie et disparaît après l'invasion ottomane. A partir de cette époque, les inscriptions, conçues dans un style beaucoup plus sobre, présentent de nouveaux titres, tels que *mustaḥfiẓân*, *ketkhodâ*, *aghâ*, etc. Dans un article sur les inscriptions des Mamlouks au Caire, je reviendrai plus longuement sur ces *nisba*, qui forment un curieux chapitre de l'histoire des mœurs, et qui n'ont pas toujours été exactement comprises [1].

[1] Quatremère (*Hist. des sult. Maml.*, t. II*a*, p. 31) traduit المقرّ العالى المولوى السيّدى العالمى العادلى الشمسى par « Altesse noble, éminente, seigneuriale, savante, Adeli-Schemsi ». Il s'agit de l'émir Chems ed-dîn Sonkor Achkar, un compagnon de Qalâwun, qui avait été nommé gouverneur de Damas sous le prédécesseur de ce prince (Quatremère, *op. cit.*, t. I*b*, p. 161 et 173). مولوى ne signifie pas « éminent »; ce mot indique que le titulaire est lui-même le protégé ou le serviteur d'un *maula*, c'est-à-dire d'un affranchi occupant une haute position, peut-être du sultan lui-même. Les *nisba*

La date de l'inscription paraît être 679 plutôt que 699; d'ailleurs le titre de « *gûkendâr* d'El-Malik el-Manṣûr » porté par le fondateur fait supposer que le travail fut exécuté du vivant de ce sultan; or, en 699, il était déjà mort. Maqrîzi prétend, il est vrai, que la mosquée n'a été restaurée par Betkimur qu'après le tremblement de terre de l'an 702; mais il dit ailleurs qu'à ce moment elle fut relevée aux dépens du trésor sous la surveillance de l'émir ʿAlam ed-Dîn Sangar (Quatremère, *Sult. maml.*, t. II*b*, p. 216). On pourrait donc admettre qu'ici Maqrîzi a raison, et que dans sa *Topographie* il confond les restaurations de 702 avec des travaux exécutés antérieurement par Bektimur. Je n'ai pas pu recueillir de renseignements bien précis sur ce personnage, car plusieurs émirs de cette époque ont porté le même nom, et il importe de ne pas les confondre[1].

suivantes sont formées sur les titres et surnoms de السيّد الأجلّ, العالم, العادل, شمس الدين; cependant aucun des sultans de cette époque n'ayant porté le surnom de *Chems ed-dîn*, je ne sais à qui elles font allusion. — Une même *nisba* peut se rapporter à plusieurs titres; ainsi *es-seifi* peut être formé sur *seif ed-dîn*, ou *seif ed-dunya wa-ddîn*, ou *seif ed-daula*, etc. — Sur *gûkendâr*, voir Quatremère, *op. cit*, t. I *a*, p. 121. Sur *emîr gendar*, *ibid.*, p. 14; Maqrîzi, II, 222.

[1] Voir Quatremère, *Sultans Mamlouks*, t. II*a*, p. 7 et 39; II *b*, p. 149, 153, 164, 168, 188, 210, 240, etc.; Maqrîzi, II, 64, 68, 90, 424, etc. Un des plus connus est Seif ed-dîn Bektimur l'échanson, grand dignitaire du sultan Muḥammed; sa biographie est donnée dans Maqrîzi, II, 424 (cf. *ibid.*, 68, 90). Un autre échanson du même nom mourut à la bataille de Ḥôms en 679 de l'hégire (*Sultans Mamlouks*, t. II *a*, p. 39). Dans les passages cités, on trouve vers 700 de l'hégire un Bektimur *gûkendâr* et un Bek-

Le style des inscriptions et des ornements des façades donne lieu à quelques observations générales qui termineront le présent travail.

Inscriptions historiques. — Au point de vue paléographique, ces textes présentent une certaine importance; ils montrent que le caractère coufique appelé improprement *carmatique* [1] fut employé pour les inscriptions historiques jusqu'à la fin de la dynastie fatimite. Les monnaies offrent à cet égard un témoignage irrécusable; leur série continue permet de suivre l'évolution du style épigraphique depuis les origines de l'Islam jusqu'aux dernières époques, et cette évolution se rattache étroitement à celle des carac-

timur *emîr gendâr;* il s'agit probablement du nôtre. Signalons encore un Bektimur *silâḥdâr,* mort en 703, qui avait appartenu à Bîbars, comme l'indique son surnom de *Ẓâhiri* (*ibid.*, t. II *b*, p. 240) et un Bektimur *ḥâgib*, le conquérant de l'île d'Aradus, mort à Damas en 714 (Maqrîzi, II, 64). On pourrait multiplier ces exemples.

[1] Voir sur ce mot le travail déjà ancien de Fræhn, *Journ. asiat.*, 2e sér., t. I, p. 379. L'auteur montre que l'application du terme *carmatique* au coufique fleuri repose sur une erreur de mot faite par Golius dans un passage du Qâmûs, et consacrée par d'Herbelot et Adler. Il prouve que قَرْمَطَة désigne une manière d'écrire à traits serrés, et non une écriture spéciale; que قَرْمَطِيط signifie un homme qui écrit ainsi, et non un prétendu *genus carmaticum.* Même en supposant à ce mot le sens d'un genre d'écriture, rien n'autoriserait à l'attribuer au coufique fleuri. Enfin rien ne fait supposer que les Qarmaṭes aient eu une écriture particulière. Suivant Fræhn, le nom de cette secte, qui dérive de la même racine, n'a pas de rapport avec les significations données par le Qâmûs et Gauhari. Sur l'origine un peu obscure du nom des Qarmaṭes, on consultera surtout de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Baḥreïn*, 2e édit., p. 199 et suiv.

tères des inscriptions monumentales. L'étude paléographique des inscriptions et des monnaies arabes étant encore à faire, on me permettra d'emprunter quelques détails à un travail que je prépare depuis plusieurs années. Je laisse de côté la paléographie des manuscrits qui suit une évolution entièrement distincte.

Les premières monnaies arabes frappées en Syrie au type byzantin présentent des caractères qui rappellent beaucoup ceux des inscriptions proto-arabes de Zebed et de Harrân en Syrie, toutes deux du VIe siècle de notre ère. C'est un type moitié carré, moitié arrondi, qui semble indiquer la recherche d'un caractère monumental distinct du caractère manuscrit. On sait qu'à cette époque ce dernier était franchement cursif et arrondi; les beaux travaux de Sacy sur ce sujet ont été pleinement confirmés par les récentes découvertes du Fayyoum. A l'époque du calife ʿAbd al-Malik, le caractère des inscriptions et des monnaies se fixe définitivement; il prend cette forme régulière et carrée qu'on a appelée, improprement aussi, le caractère coufique[1]. Ce caractère *carré* ou *angulaire*

[1] Les mots *kûfi* et *neskhi* désignent en arabe de simples variétés d'écriture, ou plutôt de calligraphie; nous leur avons donné un sens beaucoup trop étendu. De là vient en partie l'obscurité qui règne encore dans la question de l'origine de l'écriture arabe. Ce problème exige un long travail que j'espère entreprendre ailleurs; il comporte une double méthode : l'observation directe des manuscrits et des inscriptions, et la critique comparée des sources arabes. Les principales sont le *Kitâb al-Fihrist, introduction;* Hadji Khalfa au mot خط; Ibn Khallikân, édit. de Slane, vol. II,

classique apparaît simultanément sur les premières monnaies de la réforme, vers l'an 74 de l'hégire, et sur les deux inscriptions connues de ʿAbd al-Malik, celle de la mosquée d'Omar à Jérusalem et celle de la borne milliaire publiée récemment par M. Clermont-Ganneau[1]. Ce caractère persiste jusqu'au commencement du IVe siècle de l'hégire; on le retrouve, avec des variantes de détail, sur les monnaies des Omayades depuis ʿAbd al-Malik, sur celles des Abbasides, des Toulounides, des Omayades d'Espagne et des premiers Fatimites, sur les pierres tombales égyptiennes du IIIe siècle, dans les inscriptions d'Ascalon (155 H.), de la mosquée d'Aḥmed et du Miqiâs de Rauḍa au Caire (IIIe s. H.), de Sousse et de Kairouan en Tunisie (245 et 285 H.), sur quelques épitaphes du IIIe siècle publiées par Lanci, enfin dans les plus vieilles inscriptions du Caucase[2].

p. 282, 331; vol. III, p. 266; Ibn Coteiba, *Kitâb al-maʿârif;* Ibn Khaldûn, *Prolégomènes;* les dictionnaires classiques, etc. On consultera encore les travaux de Marcel, Lanci, de Sacy, etc., le chapitre malheureusement incomplet de Lenormant dans son *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien*, t. II, p. 130, et les récents travaux de M. Karabacek. Voir aussi Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, p. 300; de Khanikoff, *Inscript. musulm. du Caucase* (*Journ. asiat.*, 5e série, t. XX, *passim*), et les sources citées par Lenormant.

Les mots *coufique* et *neskhi*, qui désignent des variétés de calligraphie, ne sauraient s'appliquer correctement aux caractères lapidaires, et j'ai dû introduire dans les pages suivantes quelques expressions nouvelles.

[1] De Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 84 et pl. XXI; Clermont-Ganneau, *Journal asiatique*, 8e série, t. IX, p. 472, et *Recueil d'archéologie orientale*, p. 201 et pl. XI.

[2] Pour les monnaies, voir les ouvrages spéciaux et les collections;

Vers le début du IVe siècle apparaissent certains symptômes qui font pressentir la naissance d'un style plus fleuri, où les lignes droites se brisent ou s'incurvent, où les extrémités des lettres s'épanouissent en rinceaux. Ce nouveau caractère (dit *carmatique*) ne diffère du précédent que par l'introduction d'un élément décoratif; il en dérive directement et on ne saurait le considérer comme un caractère à part. On pourrait l'appeler le *carré* ou *angulaire fleuri*, par opposition au *carré classique.* Il apparaît nettement pour la première fois sur les monnaies du calife fatimite El-Manṣûr, frappées en Tunisie; il se développe sur celles des Fatimites d'Égypte, des Abbasides, des derniers Omayades d'Espagne et des autres dynasties musulmanes jusqu'à l'introduction du caractère arrondi. On le retrouve dans tous les textes fatimites de l'Égypte, dans un grand nombre d'inscriptions de la Syrie, du Caucase, de la Perse et de la Mésopotamie, de la Sicile, de l'Afrique du Nord et de l'Espagne. La première en date est celle de Kairouan, de l'an 341; il est curieux de la comparer avec les monnaies frappées à la même époque

pour les pierres tombales égyptiennes, divers articles dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, dans les *Proceedings of the Soc. of Biblical Archæology*, 1887-1888, etc. Pour l'inscription d'Ascalon, Clermont-Ganneau, *Recueil*, p. 214 et pl. XI, et *Journal asiatique*, 8e série, t. IX, p. 485. Pour les inscriptions tunisiennes, Houdas et Basset, *Épigraphie tunisienne*, pl. I. Pour les inscriptions du Caire, les travaux de Marcel et les planches épigraphiques de l'atlas de la *Description*, ét. mod., vol. II. — Voir aussi Lanci, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni;* Khanikoff, *Inscript. mus. du Caucase*, etc.

par les Fatimites de Tunisie[1]. Ce caractère, qui règne en maître sur les inscriptions et les monnaies pendant plus de deux siècles, présente également plusieurs variétés; une des plus intéressantes est celle des inscriptions décoratives sur plâtre, dont il sera question plus loin.

Ainsi le caractère dit *carmatique*, simple variété décorative du coufique pur, semble avoir pris naissance en Tunisie ou en Égypte. Il en est autrement de la révolution qui va s'opérer dans l'écriture monumentale en Égypte et en Syrie au VIe siècle; en effet, c'est en Orient qu'il faut chercher les premiers caractères arrondis sur les inscriptions et les monnaies[2]. Pour résoudre ce problème encore obscur, il faudrait comparer avec soin les séries monétaires des dynasties musulmanes orientales. Il suffit de dire ici que le caractère arrondi se montre déjà isolément en concurrence avec le carré, dans la série des Samanides à la fin du IIIe siècle et sur les monnaies de Maḥmûd de Gazna, un siècle plus tard. Ainsi, tandis que le carré classique ou fleuri régnait en maître dans l'Asie antérieure et en Afrique, il semble qu'en Orient il n'ait jamais entièrement

[1] Houdas et Basset, *op. cit.*, pl. III. — Outre les ouvrages déjà cités, on consultera spécialement pour la Sicile et pour l'Espagne les planches qui accompagnent les beaux travaux d'Amari et de M. Amador de los Rios.

[2] J'ai dit plus haut pourquoi j'évite d'employer le mot *neskhi*; ne pouvant développer ici ces raisons, je renvoie à la note de Slane dans Ibn Khallikân, t. II, p. 331.

supplanté dans l'épigraphie monumentale le vieux caractère arrondi.

Le VIe siècle assiste à l'envahissement progressif du nouveau type monumental. La série monétaire des Ortokides de Mardin présente un curieux mélange des deux caractères. Vers la même époque, l'arrondi se montre en Occident, sur les monnaies de ʿAbd el-Mu'min, le 1er Almohade (524-558)[1]. Il apparaît nettement sur les monnaies ayoubites à la fin du VIIe siècle, d'abord en Syrie, puis en Égypte. Dès lors il règne en maître sur les monnaies et ne subit plus que des modifications de détail jusqu'à l'invasion ottomane.

Cette lutte entre les deux caractères, on la retrouve dans les inscriptions. J'ai signalé naguère une inscription de Bâniâs, datée du VIe siècle, et dont les caractères maladroits semblent hésiter entre les deux types[2]. La grande inscription de Boṣra (561 H.) révèle le même style de transition, tandis qu'une autre inscription de cette ville, sans date et probablement contemporaine, présente encore le caractère carré, mais très fleuri[3]. Enfin l'inscription de la chaire de Nûr ed-dîn à la mosquée El-Aqṣa à Jérusalem (564 H.) et une inscription de la *medrese* de

[1] Cf. Codera y Zaidin, *Tratado de numismática arábigo-española*, pl. XXII.

[2] *Journal asiatique*, 8e série, t. XII, p. 469. La date paraît être 567 plutôt que 527.

[3] Voir Rey, *Voyage dans le Haurân*, p. 196, 197, et atlas, pl. XIV et XV. Karabacek dans *Z. D. M. G.*, t. XXXI, p. 135; Clermont-Ganneau, dans *Journal asiatique*, 7e série, t. X, p. 518.

ce sultan à Damas (567 H.) appartiennent déjà au nouveau type[1].

En résumé, le caractère arrondi semble avoir subsisté en Orient, à côté du caractère carré. C'est de là qu'il pénètre en Syrie, sans doute avec les premières invasions mongoles. Il y lutte avec le carré fleuri, et cette lutte fait naître une série de types bâtards. Il l'emporte dans la deuxième moitié du VIᵉ siecle, d'abord sur les inscriptions, un peu plus tard sur les monnaies, et pénètre en Égypte à la fin du siècle. Le carré fleuri se montre encore timidement au VIIᵉ siècle sur quelques monnaies ayoubites et jusqu'à l'époque du sultan Bîbars. Mais son rôle dans l'épigraphie historique est achevé; dès lors il est relégué dans la décoration monumentale. Ainsi le caractère dit *carmatique*, introduit en Égypte quelques années avant la conquête de Gauhar et détrôné par Saladin, pourrait s'appeler ici le *caractère fatimite*.

Cette dynastie ayoubite trahit d'ailleurs des signes de transition, on pourrait dire de révolution, dans toutes les branches de l'archéologie, dans tous les domaines de la civilisation. Dans les institutions religieuses, par le triomphe de l'orthodoxie sur l'hérésie fatimite, et dans l'architecture reli-

[1] Il en est de même, je pense, pour l'inscription de Saladin à la citadelle du Caire, publiée par M. Mehren, et que je n'ai pu retrouver. Les textes de cette époque étant fort rares en Égypte, c'est surtout en Syrie qu'il faut chercher les traces de la grande évolution du caractère épigraphique.

gieuse, par l'introduction de la *medrese* et de son plan central; dans les institutions militaires, par le régime de la féodalité et de la noblesse des armes, et dans l'architecture militaire, par la transformation des châteaux forts et des enceintes sous l'influence des Croisés; dans la décoration, par la naissance d'un nouveau style sur le revêtement des édifices; dans l'épigraphie enfin, par l'apparition du caractère arrondi. Il serait curieux d'étudier toutes les faces de cette révolution et d'en chercher les causes dans les deux grands mouvements de cette époque : les croisades et les invasions mongoles. Nous y reviendrons à propos de la *medrese* dans un prochain article.

Inscriptions décoratives. — Le sanctuaire de la mosquée d'Eṣ-Ṣâliḥ contient une longue série d'inscriptions décoratives moulées en plâtre sur les archivoltes des arcs. Leur style rappelle beaucoup celui des inscriptions sur plâtre qu'on voit encore dans les sanctuaires des mosquées El-Azhar et d'El-Ḥâkim. A l'époque fatimite, les inscriptions sur plâtre des sanctuaires se distinguent déjà des inscriptions lapidaires des façades par un style plus orné, plus fleuri. Le trait général est plus ferme, les arêtes sont plus vives, la surface des lettres est plus plate que dans les caractères gravés sur la pierre. Les rinceaux, employés sobrement dans les textes lapidaires, remplissent ici tous les intervalles.

Ainsi, dès l'époque fatimite, il existe deux types

de caractères monumentaux, celui des inscriptions sur plâtre, qui sont généralement décoratives et coraniques, et celui des inscriptions lapidaires, historiques ou coraniques. Ce double style est dû à des nécessités techniques, beaucoup plus qu'au désir de créer une distinction entre les textes historiques et les textes purement décoratifs. On comprend que les procédés de la taille des lettres dans la pierre fussent bien différents de ceux qui consistaient à les mouler dans le plâtre. Aussi les inscriptions purement décoratives sur pierre ont généralement le même style que les autres textes lapidaires contemporains.

A l'époque des Ayoubites, la scission s'accentue naturellement; dès lors les inscriptions lapidaires sont toujours en caractères arrondis. Le style des inscriptions sur plâtre s'altère également par une sorte de réaction; il semble que la concurrence du caractère arrondi produise une rivalité entre les deux types. Le type purement décoratif reste angulaire, mais il prend des formes plus tourmentées, plus recherchées. C'est l'école du maniérisme dans l'épigraphie décorative; elle subsistera tant qu'il y aura une décoration arabe, c'est-à-dire jusque sous les Ottomans. En effet, c'est à l'époque des Ayoubites qu'une nouvelle décoration de revêtement envahit les monuments arabes, pour se développer graduellement et atteindre au XIVe siècle un degré de perfection qu'elle conservera jusqu'à l'invasion ottomane. L'écriture décorative subit l'influence de cette

nouvelle école, celle du style arabe proprement dit[1]. Elle est confiée dès lors non seulement au plâtre, mais à la mosaïque de marbre, aux enduits, à la céramique émaillée, quelquefois au bois et au bronze; cependant les inscriptions sur bois et sur bronze, qui sont d'ailleurs souvent historiques, suivent presque toujours les destinées des inscriptions lapidaires.

L'épigraphie décorative prend alors les allures les plus capricieuses, pour se plier aux exigences des matériaux délicats qui la composent; car c'est surtout dans les nécessités techniques qu'il faut chercher la cause des déformations de l'écriture décorative, comme de la décoration en général. C'est ainsi que l'emploi de la mosaïque de marbre avec ses bandes taillées en rectangles allongés développa ce genre particulier d'écriture décorative qu'on a appelé le *coufique carré* ou *quadrangulaire*, et qu'on trouve sur les lambris des mosquées à l'époque des Mamlouks[2].

Cette altération du caractère décoratif à partir du XIIe siècle est si évidente qu'on peut facilement reconnaître si une inscription décorative appartient

[1] J'ai défini plus haut l'art arabe; j'entends ici par *style arabe* celui de la belle époque de l'art arabe et spécialement du groupe syro-égyptien, du XIIe au XVIe siècle.

[2] Voir entre autres, Marcel, *L'Égypte*, pl. XXI; *Mém. sur le coufique quadrangulaire*, dans *Journ. asiat.*, 2e série, t. XII, p. 226; Rogers Bey, *Mémoire sur certaines inscriptions en caractères coufiques carrés*, dans *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1881, p. 100.

à une époque antérieure ou postérieure à l'introduction du caractère arrondi. Le plus ancien exemple de texte décoratif postérieur à cette introduction se trouve, je crois, à la mosquée El-Aqṣa à Jérusalem, dans les inscriptions de Saladin (583 de l'hégire)[1]. Ici la nouvelle école est formée; elle est si distincte de la précédente que le fragment reproduit par M. de Vogüé se rapproche plus, par son style, des inscriptions décoratives du xve siècle (par exemple celles de la *medrese* du sultan Ghûri au Caire) que de celles de la mosquée d'Eṣ-Ṣâliḥ, qui ne lui sont antérieures que d'une trentaine d'années. Pour expliquer l'apparence archaïque des inscriptions de Saladin à El-Aqṣa alors que le caractère arrondi envahissait l'épigraphie, M. de Vogüé remarque avec raison que le coufique s'est conservé fort tard dans l'ornementation monumentale. On pourrait aller plus loin en affirmant que ces inscriptions ne sauraient être antérieures à Saladin, puisqu'elles présentent les caractères de l'école décorative qui prend naissance à cette époque.

Décoration. — Il reste à dire un mot de la décoration sur pierre pendant la période fatimite. Jusqu'à présent on n'en savait pas grand'chose. Les restes décoratifs de cette époque se trouvent surtout dans les sanctuaires des mosquées, sur les tympans des arcs; or ces tympans étant toujours en briques, leur

[1] De Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 101 et pl. XXXIII.

décoration est confiée au plâtre[1]. La décoration lapidaire la plus importante est celle des portes construites par Bedr el-Gamâli; mais leur style remarquable est si franchement byzantin qu'on ne peut les considérer comme des types de l'ornementation égyptienne sous les Fatimites. La décoration lapidaire indigène n'est donc connue que par quelques exemples isolés, tels que le *miḥrâb* du mausolée de Sitta Rukaiya décrit par M. Ravaisse. J'ai retrouvé de nombreux vestiges d'ornements lapidaires sur trois monuments fatimites encore inconnus : les minarets de la mosquée d'El-Ḥâkim et les façades des mosquées El-Aqmar et d'Eṣ-Ṣâliḥ. Ces restes fournissent les éléments d'une ample étude sur le style fatimite; elle ne saurait trouver place ici, et je laisse de côté tout ce qui concerne les profils et les moulures pour m'arrêter un instant sur la décoration proprement dite.

La décoration arabe, ou, pour parler plus exactement, la décoration musulmane du groupe syro-égyptien se compose de trois éléments principaux qui constituent l'arabesque : les entrelacs (décor géométrique), le rinceau (décor floral) et le décor épigraphique. J'ai déjà parlé de ce dernier; je passe également sur le rinceau, dont on possède d'assez

[1] Les restes de l'époque fatimite ne présentent que la décoration sur pierre, sur plâtre ou surbois. Cependant si la décoration polychrome (mosaïque, briques émaillées, enduits, verres colorés, etc.) n'apparaît au Caire que sous les Ayoubites, on ne saurait en conclure qu'elle n'a pas existé plus tôt.

nombreux spécimens sur plâtre soit à la mosquée d'Aḥmed, soit dans les mosquées fatimites. Constatons seulement en passant que les trois monuments qui font le sujet de ces lignes fournissent des documents nouveaux pour l'étude du rinceau arabe *lapidaire*. Les rinceaux d'El-Ḥâkim, d'El-Aqmar et d'Eṣ-Ṣâliḥ dérivent directement du rinceau byzantin oriental, et représentent la dernière évolution de la grande école décorative qui a fouillé les linteaux et les entablements des monuments de la Syrie centrale, les palais de Machitta et de ʿAmmân et les curieux monuments coptes du musée de Boulaq [1].

Restent les entrelacs, qui forment le point le plus obscur et le plus discuté de la décoration arabe. La question des origines n'est éclairée que par quelques documents isolés, encore insuffisants : les entrelacs byzantins en claire-voie des monuments de la Syrie centrale, les décors géométriques persans de l'époque parthe et quelques monuments coptes; pour l'époque musulmane, les claires-voies des fenêtres aux mosquées d'Aḥmed et d'El-Ḥâkim, enfin les *miḥrâbs* en bois sculpté publiés par M. Ravaisse [2].

[1] Voir de Vogüé, *Syrie centrale;* Tristram, *The land of Moab;* Dieulafoy, *L'art antique de la Perse,* t. V, p. 88 et 104; Gayet, *Monuments coptes du musée de Boulaq,* surtout pl. XXVII, XXX, LXXIV, LXXV, LXXIX, etc. Pour les rinceaux sur plâtre de la mosquée d'El-Guyûchi, cf. *ibid.,* pl. X, XI, XVI, XX, etc.

[2] De Vogüé, *op. cit., passim;* Dieulafoy, *op. cit.,* t. V, p. 30 et 153; Gayet, *op. cit.,* pl. III, XXVI, XLIX, LXXVII, LXXXIII, LXXXVII; Bourgoin, *Les arts arabes,* pl. 81 à 87; Prisse d'Avennes, *Atlas,* vol. I, pl. III; Ravaisse, *Sur trois miḥrâbs,* pl. II-V.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Les entrelacs arabes diffèrent essentiellement des décors géométriques byzantins ou persans qui semblent leur avoir servi de modèle. Ceux-ci ne sont que des fantaisies isolées, telles qu'on en trouve dans tous les styles décoratifs, et où l'élément géométrique ne joue encore qu'un rôle effacé. Ceux-là s'érigent en système et se déduisent logiquement comme un théorème de géométrie; ils reposent sur l'emploi des polygones suivant une série de tracés dont M. Bourgoin a donné la clef dans ses beaux ouvrages. Maintenant si l'on cherche non plus les origines générales, mais le point de départ précis des entrelacs arabes, la question s'obscurcit singulièrement. On remarque, en effet, que la décoration géométrique byzantine contient déjà en germe ce qui fait le propre des entrelacs, les diagrammes polygonaux. D'autre part, les claires-voies des fenêtres aux mosquées d'Aḥmed et d'El-Ḥâkim présentent dans leur style des analogies étroites avec les claires-voies syro-byzantines, et M. Bourgoin n'hésite pas à les classer, avec les monuments eux-mêmes, dans une période de formation de l'art arabe, dite période byzantine. Cependant on y trouve déjà les caractères distinctifs des entrelacs arabes, en particulier les polygones étoilés. Or, comme ces mosquées ont été restaurées à différentes reprises, comme elles ont souffert toutes les deux du grand tremblement de terre de l'année 702 de l'hégire, dont les effets destructeurs ont dû se faire sentir avant tout sur des constructions aussi fragiles que ces dentelles de plâtre, il n'est pas du

tout certain que les claires-voies actuelles datent de l'époque primitive[1].

Ainsi le décor polygonal arabe se présente pour la première fois entièrement constitué et d'une façon certaine sur le *miḥrâb* en bois de Sitta Rukaiya, conservé au musée arabe du Caire; la date de ce monument est péremptoire. M. Ravaisse y voit le terme initial du nouveau style, le style arabe proprement dit. On ne saurait admettre cette conclusion dans toute sa rigueur. Les changements de style suivent une évolution trop lente et trop continue pour qu'on puisse fixer des jalons aussi précis. Pas plus que la nature, le style ne fait de sauts, et les classifications plus ou moins justes qu'on a faites du style arabe s'appliquent bien plus aux caractères généraux qu'à des périodes de temps nettement limitées. D'ailleurs le travail artistique de ce *miḥrâb* est si parfait, on peut dire si raffiné, qu'il suppose une longue période de formation, soit dans le goût et la conception des formes, soit dans les procédés techniques et l'habileté manuelle de l'artisan. Si les ancêtres de ce monument n'ont pas laissé de traces, on peut affirmer *a priori* qu'ils ont existé, et que le décor polygonal s'est lentement développé pendant la période fatimite, peut-être avant déjà.

Les entrelacs lapidaires des monuments fatimites, sans résoudre le problème des origines, jettent un

[1] Cette remarque a déjà été faite par M. Stanley Lane-Poole, *op. cit.*, p. 57.

jour nouveau sur ses obscurités. Ce sont des bandeaux ou des bordures encadrant les fenêtres carrées et les niches à fond plat ménagées dans les minarets d'El-Ḥâkim et dans les façades des deux autres mosquées. On en trouvera un spécimen sur la planche ci-jointe, accompagnant l'inscription de la mosquée d'Eṣ-Ṣâliḥ (nº VI); ceux qu'on voit au minaret sud d'El-Ḥâkim forment un dessin analogue. Ailleurs ces entrelacs présentent des combinaisons plus compliquées de lignes brisées ou de lignes courbes en forme de nattes. La façade de la mosquée d'Eṣ-Ṣâliḥ en offre une grande variété.

Je n'entreprendrai pas de tirer aucune conclusion de ces découvertes. L'étude de ces ornements doit être accompagnée de figures et demande à être traitée à part. Je fais seulement à leur propos les deux remarques suivantes :

1° Ces entrelacs ayant la forme de bandes longues et étroites, il ne faut pas y chercher les données du décor polygonal, qui exige une certaine surface pour développer ses diagrammes. Pour que ce dernier produise tout son effet, il faut que son tracé primitif puisse être broché, c'est-à-dire répété un certain nombre de fois en longueur et en largeur. D'ailleurs les entrelacs arabes polygonaux sont nés de la décoration sur bois bien plus que de la décoration lapidaire; on se figure aisément combien le travail manuel de l'artisan était simplifié par la faculté de découper à l'infini ces petits panneaux

de bois sur un nombre restreint de patrons. Les entrelacs lapidaires fatimites se rapprochent donc beaucoup plus des entrelacs coptes ou byzantins que de ceux du *miḥrâb* de Sitta Rukaiya; comme les rinceaux lapidaires des mêmes monuments, ils appartiennent à ce style de transition qui n'est plus byzantin ni persan, et qui n'est pas encore le style classique des siècles postérieurs.

2° L'analogie étroite qui existe entre les entrelacs d'El-Ḥâkim et d'Eṣ-Ṣâliḥ prouve que ce genre de décoration a persisté, comme le caractère dit carmatique, durant toute l'époque fatimite; peut-être s'est-elle prolongée au delà.

C'est plus tard seulement que le véritable décor polygonal, sortant du domaine de la menuiserie, se répand sur les parements de pierre pour produire des chefs-d'œuvre comme la chaire de Qâit-Bây dans le tombeau du sultan Barqûq.

En terminant ici la revue des inscriptions et des monuments fatimites du Caire connus jusqu'à ce jour, je ne puis que signaler les documents numismatiques de cette époque. Les monnaies fatimites ont été fort bien étudiées, grâce aux catalogues des collections et à de nombreuses monographies. Les jetons de verre à légendes arabes, qui semblent avoir servi à des usages divers, sont moins bien connus. Ceux de l'époque fatimite sont fort nombreux, et j'en possède moi-même un certain nombre, mais leur étude ne saurait trouver place ici. Je suis

heureux de pouvoir citer encore le travail tout récent que M. Casanova a consacré à ces curieux documents historiques, et dont la publication, espérons-le, ne se fera pas longtemps attendre[1].

[1] Lu devant l'Institut égyptien au Caire; compte rendu en arabe dans الوقائع المصرية; 9 février et 11 mars 1891. Ce travail a paru en français dans le *Journal officiel*, 1891, p. 715 et suiv.

HISTOIRE
POLITIQUE, RELIGIEUSE ET LITTÉRAIRE
D'ÉDESSE
JUSQU'À LA PREMIÈRE CROISADE,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

PRÉFACE.

Ta ville sera bénie et nul ennemi ne prévaudra plus contre elle.

(*Lettre de Jésus à Abgar.*)

Elle fut vraiment bénie cette ville qui, pendant tant de siècles, rayonna sur la Syrie et la Mésopotamie par son génie religieux et littéraire encore plus que par sa puissance militaire. La légende qui la déclarait inexpugnable devint une tradition qui se maintint longtemps et à laquelle furent obligés de croire les plus puissants rois sassanides, Sapor II, Cawad et Chosroes Anoschirwan, qui l'assiégèrent en vain.

Si la conquête romaine amoindrit son importance politique, elle lui ouvrit de nouveaux horizons dans le domaine scientifique en lui apportant les livres grecs. Foyer lumineux de la culture syrienne, elle eut l'insigne honneur de voir l'idiome qu'elle parlait devenir la langue classique de tous les Syriens des bords de la Méditerranée aux rives du Tigre.

Édesse occupa la première place dans les annales de la Syrie. Elle eut ses historiens nationaux : la *Chronique d'Édesse*

et la *Chronique de Josué le Stylite* sont de précieux monuments des temps anciens, qu'une bonne fortune nous a conservés. Plût à Dieu qu'on possédât beaucoup de documents du genre de cette dernière chronique, un modèle d'exactitude et de précision!

Au commencement du siècle dernier, Bayer écrivit une histoire d'Édesse qui met en relief le rôle politique et militaire de cette ville, mais qui est muette sur son activité religieuse et littéraire. Les nombreuses publications syriaques qui ont paru dans le cours de ces dernières années et les savants mémoires qu'elles ont suscités permettent de mieux envisager aujourd'hui dans leur ensemble les grands traits de cette histoire.

C'est dans cette pensée que l'Académie des inscriptions et belles-lettres a mis au concours pour le prix Bordin, en 1891, l'*Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*. Le mémoire que nous avons rédigé pour ce concours a eu l'honneur d'être couronné par l'Académie. La Commission de rédaction du *Journal asiatique* l'a jugé digne de figurer parmi ses publications. Nous l'avons laissé imprimer tel qu'il avait été présenté à l'Académie, tout en ayant conscience des développements qu'il était susceptible de recevoir dans quelques-unes de ses parties et que le temps restreint dont nous disposions en l'écrivant ne nous avait pas permis de lui donner. Nous avons seulement ajouté : 1° le texte syriaque de l'hymne relatif à l'exil de l'évêque Barsès, que nous avions fait connaître par une traduction; 2° les conditions de la paix conclue entre les Édesséniens et les Musulmans après la prise d'Édesse par ces derniers. C'est à l'obligeance de M. Barbier de Meynard, l'un des membres de la Commission chargée de décerner le prix Bordin, que nous devons la communication des fragments de l'historien Béladhori relatifs à cet événement.

CHAPITRE Ier.

TOPOGRAPHIE D'ÉDESSE.

Territoire d'Édesse sous les Rois; pendant l'occupation romaine; après la conquête arabe. — Cours d'eau d'Édesse : l'étang d'Abraham, la fontaine Zilka, le Daiçan. — Le Daiçan est détourné de son lit par Justinien. — Situation privilégiée d'Édesse. — Sa citadelle et ses portes. — Principaux monuments d'Édesse. — Églises à l'intérieur. — Églises et monastères hors les murs. — Aqueducs. — Avantages et inconvénients de la situation géographique de la ville.

Édesse dut moins à l'étendue de son territoire, qu'à sa situation privilégiée et à sa culture scientifique et littéraire, le rôle important qu'elle joua dans l'histoire. Il est difficile de fixer d'une manière précise les limites de son domaine à l'époque des rois. Sa frontière naturelle était à l'ouest l'Euphrate, et au nord les montagnes de l'Arménie. Au sud ce domaine s'étendait vraisemblablement jusqu'au désert [1]; à l'est il était borné par Nisibe. Suivant Pline [2], le Tigre aurait formé la limite orientale des *Arabes Orœi.* Cet auteur s'en tient aux grandes lignes et place l'Osrhoène entre la Commagène à l'ouest de l'Euphrate et l'Adiabène à l'est du Tigre. Vraie pour les premiers

[1] La *Chronique d'Édesse*, en mentionnant la construction de Callinice ou Léontopolis (Rakka) par Léon, en 469, dit que cette ville faisait partie de l'Osrhoène. (Voir Assémani, *Bibl. orient.*, I, p. 405.)

[2] *Hist. nat.*, VI, 9, 1.

temps de l'occupation romaine, cette délimitation est inexacte pour l'époque antérieure. Nisibe faisait partie de l'Arménie, dont elle fut détachée par Artaban III, qui la donna à Izate d'Adiabène [1]. L'occupation de Nisibe et d'Édesse par des Parthes de l'Arménie peut avoir aussi prêté à la confusion. La légende arménienne fait d'Abgar V un prince arménien qui aurait eu pour capitale d'abord Nisibe et ensuite Édesse. Pline [2] dit encore que les Arabes Orœi étaient séparés à l'ouest par l'Euphrate dans un espace de 3 schènes, et qu'ils possédaient les villes d'Édesse et de Carrhes. La ville de Carrhes ou Harran était en effet englobée dans le territoire d'Édesse, mais elle était indépendante et jouissait d'une constitution autonome lors de l'expédition de Crassus et du traité de paix de Lucius Verus avec les Parthes [3]. Il en était de même pour Singar à l'est, où commandait un prince Maʿnou, Μάννος, qui s'enfuit devant Trajan, auquel il avait refusé de se soumettre [4].

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, XX, 3, 2.

[2] *Hist. nat.*, V, 20, 2 : «Arabiam inde læva Orrhœon dictam regionem, trischœna mensura, dextraque Commagenem disterminat, pontis tamen etiam ubi Taurum expugnat patiens.» (*Ibid.*, V, 21, 1; voir plus loin, p. 92, note 1.) Suivant le lexique syriaque de Bar Bahloul, col. 101, l. 18, les villes principales de l'Osrhoène étaient Édesse, Harran et Baṭnan (ou Batnée).

[3] Voir Gutschmid, *Untersuchungen ueber die Geschichte des Kœnigsreichs Osrkoene*, dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, 1887, p. 24. Cet auteur pense que les Harraniens ont dû perdre leur hégémonie, lorsqu'ils brûlèrent vivant Andromaque qui leur avait été imposé par les Parthes en 53 avant J.-C.

[4] Dion, LXVIII, 21, 22; Suidas sous *δεξιός* et *ἐπιχειρήσειν*.

La configuration du territoire d'Édesse ne varia pas pendant les premiers siècles de l'occupation romaine. En 349, Constance construisit Amid et en fit une place forte de premier ordre. La Mésopotamie est alors divisée en deux provinces : au nord-est la Mésopotamie proprement dite avec Amid pour capitale; et au sud-ouest, l'Osrhoène ayant Édesse pour ville principale. (Voir ci-après, chap. IX.) Édesse se trouvait protégée contre les invasions des Sassanides : au nord par Amid, à l'est par Tella et Nisibe et, après la reddition de Nisibe aux Perses par Iovien, par Dara; au sud par Callinice et Harran. Chacune de ces villes a un gouverneur et un évêque; sauf Amid, elles appartiennent à l'Osrhoène, ainsi que Sibabarcha (ou Suwarek) au nord-ouest et Reschaina à l'est; mais elles demeurent indépendantes d'Édesse. La province de l'Osrhoène est de création romaine. Le nom d'Osrhoène lui-même est rarement usité par les auteurs syriaques et n'apparaît qu'après le IVe siècle de notre ère.

La conquête arabe laissa subsister l'organisation politique qu'avaient créée les Romains en Mésopotamie. Le siège des califes ommeyades à Damas et surtout celui des califes abbassides à Bagdad étaient trop éloignés de cette contrée pour qu'elle

C'est vraisemblablement ce prince et non un roi d'Édesse qui fonda la ville Mannakerta, Μαννάκαρτα, à l'ouest de Nisibe et à l'est de Reschaina. (Étienne de Byzance, sous Μαννάκαρτα; Saint-Martin, *Mémoire sur la Characène*, p. 182 et 241; Gutschmid, *loc. cit.*, p. 25.)

eût à profiter des nouvelles constructions des Arabes. Du reste la Mésopotamie n'avait plus l'importance que lui avaient donnée les rivalités des Romains et des Perses.

La fertile campagne qui se déroulait aux pieds d'Édesse, à l'est et au sud, fut la source de ses richesses autant que le commerce et l'industrie, qui ne semblent pas y avoir plus prospéré que dans les villes voisines. Cette campagne est fertilisée par de nombreux cours d'eau. A l'intérieur de la ville, du côté de la citadelle, se trouve le célèbre étang alimenté par les eaux souterraines du plateau environnant la ville du côté sud-ouest. Cet étang avait valu à Édesse le nom de Callirhoé « la ville aux belles eaux », selon Pline[1]. Il jouit d'une vénération qui remonte certainement aux temps les plus reculés; ses nombreux poissons sont sacrés aux yeux des musulmans actuels. Il est probable qu'il était autrefois consacré à la déesse Athargatis[2]. Plus tard, lorsque le paganisme disparut et que ses traditions se perdirent, il devint, sans doute par la littérature apocryphe judéo-chrétienne, l'Étang d'Abraham, *Birket Ibrahim*, nom sous lequel il est désigné aujourd'hui. Le ruisseau qui, à travers la ville, porte ses eaux au fleuve du Daiçan, est appelé la Source d'Abraham, *ʿAïn al-Khalil.*

[1] *Hist. nat.*, V, 21, 1 : « Arabia supra dicta habet oppida Edessam, quæ quondam Antiochia dicebatur, Callirhœn a fonte nominatam, Carrhas Crassi clade nobiles. »

[2] Voir ci-après, chap. IV, fin.

Sur cet étang se dressait le palais d'été des rois, entouré des propriétés des nobles de la ville. Sur le côté nord se trouvait l'église *Ancienne*, tout près de la mosquée actuelle de Khalil Errahman[1]. Sur le côté sud de la voie qui longe l'étang, on remarque une maison privée avec une tour; c'est là que la tradition place la célèbre école des Perses[2], convertie plus tard en une basilique sous le vocable de *Marie Mère de Dieu*.

Un autre étang, de moindre dimension, est situé au sud du premier. Il porte le nom de ʿAïn Zilka, *la Source de Zelikha*, la femme de Putiphar, et verse son trop-plein dans le Daiçan par un ruisseau parallèle à celui de l'ʿAïn al-Khalil.

Le récipient de tous les cours d'eau d'Édesse qui, au rapport de la chronique d'Édesse[3], étaient au nombre de vingt-cinq, c'était le Daiçan, le *Σκιρτός* des auteurs grecs, aujourd'hui appelé *Cara Koyoun*. Ce fleuve traversait la ville du nord-ouest au sud-est, puis coulait presque perpendiculairement dans la direction du sud jusqu'à la rencontre du Goulâb, qui passe à Harran et se jette dans le Balikh. Le Daiçan, c'est-à-dire *le sauteur, ὁ σκιρτός*, devait son nom aux brusques changements dont il était coutumier. Descendant à un niveau très bas pendant les

[1] Voir Badger, *The Nestorians*, I, 341; Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, p. 196.

[2] Voir Sachau, *loc. cit.*, p. 198.

[3] *Chronicon Edessenum*, dans la *Bibliotheca Orientalis* d'Assémani, I, p. 392.

chaleurs de l'été, il se chargeait subitement, pendant les saisons pluvieuses de l'automne et de l'hiver, de masses énormes d'eau qui inondaient la plaine et la ville, et renversaient les murs de l'enceinte fortifiée. La chronique d'Édesse compte jusqu'à Justinien quatre inondations principales qui causèrent de terribles ravages en 201, 403, 413 et 525. Pour conjurer le fléau, Justinien changea le cours du fleuve et le fit contourner la ville au nord. C'est la direction qu'il suit encore aujourd'hui et on accède à la ville de ce côté par trois ponts[1].

S'il fallait en croire la pèlerine franque qui visita Édesse soi-disant à la fin du IVe siècle[2], Édesse n'aurait pas eu, à l'intérieur, d'autres eaux que celles des étangs; par conséquent le fleuve n'aurait pas traversé la ville : « Nam ipsa civitas aliam aquam penitus non habet nunc, nisi eam, quæ de palatio exit, quæ est ac si fluvius ingens argenteus. » Le *nunc* de cette phrase fait allusion à une légende que cette voyageuse rapporte et d'après laquelle les Perses qui assiégeaient la ville, ne pouvant forcer les remparts, auraient cherché à la réduire en la privant d'eau. Ils détournèrent donc les eaux extérieures qui alimentaient la ville; mais aussitôt, par la volonté de Dieu, surgirent les fontaines intérieures, tandis que les eaux que les Perses avaient détournées à leur

[1] Voir Badger, *The Nestorians*, I, p. 341.

[2] Voir Gamurrini, *S. Hilarii tractatus de Mysteriis et Hymni et S. Silviæ Aquitanæ peregrinatio ad loca sancta*, dans le 4e volume de l'*Académie historique-juridique de Rome*, 1887, p. 65-66.

profit tarirent entièrement. Ce témoignage est démenti de la façon la plus catégorique non seulement par le récit, que la chronique d'Édesse[1] nous a conservé, de l'inondation de 201, mais par Procope dans son livre *De Ædificüs*[2]. On est donc tenté de croire que le voyage de la pèlerine est postérieur à Justinien et doit être placé au moins deux siècles plus bas que ne le pensait son savant éditeur.

Nous rapportons ici le passage de Procope qui fournit des détails circonstanciés sur le cours du Daiçan et les travaux exécutés par Justinien : « Édesse est traversée par un fleuve peu important, nommé Σκιρτός (sauteur), qui porte au milieu de la ville ses eaux rassemblées de divers endroits. Sortant de la ville[3], il continue sa marche, après avoir pourvu aux besoins de celle-ci. *A son entrée et à sa sortie*, un passage a été ménagé dans la muraille par les anciens habitants. Un jour ce fleuve, gonflé par des pluies tombées en abondance, monta à une grande hauteur et menaça de détruire la ville. Renversant le premier rempart et ensuite le mur d'enceinte, il inonda la ville presque tout entière et causa des pertes irrémédiables. Il jeta à terre d'un seul coup

[1] Voir ce récit ci-après, sous le chap. III.

[2] Procope, *De Ædificiis*, éd. Dindorf (dans la collection byzantine de Bonn), III, p. 228. La *Chronique de Josué le Stylite* mentionne à l'année 493 des fêtes célébrées le long des bords du Daiçan dans la ville. (Voir ci-après, chap. X.)

[3] Bayer, *Historia Osrhoena et Edessena* (Saint-Pétersbourg, 1784, p. 248), a mal expliqué ce passage de Procope et l'a rendu inintelligible; il corrige à tort ἐξιών en δεξιός.



les plus beaux édifices et fit périr le tiers des habitants. L'empereur Justinien, non seulement s'empressa de reconstruire les monuments endommagés, parmi lesquels étaient l'église des Chrétiens et le bâtiment appelé *Antiphore* (Ἀντίφορος), mais il travailla avec une grande sollicitude à ce que ce malheur ne se renouvelât plus. Il sut par un art habile imprimer au fleuve un autre cours devant le rempart. A droite du fleuve, le pays était plat et de niveau; mais à gauche une montagne à pic ne permettait pas au courant de dévier ni de prendre une direction autre que celle qu'il suivait; de toute nécessité, il devait passer par la ville. A droite en effet, il ne rencontrait aucun obstacle, qui l'empêchât de se porter directement sur la ville. Justinien coupa la montagne dans toute son épaisseur et fit à la gauche du fleuve un passage au moyen d'un fossé creusé et taillé dans le roc. Sur la droite il éleva un mur très haut, formé de blocs énormes, de sorte que, si le fleuve coulait d'une manière normale et ordinaire, la ville ne fût pas privée de l'utilité qu'elle en retirait; et que, si accidentellement il s'élevait au-dessus de son niveau et débordait, la ville reçût encore son contingent ordinaire, l'excédent étant déversé dans le canal de Justinien. Ce canal, qui avait triomphé de la nature par un art admirable et une science au-dessus de tout éloge, contournait le mur derrière l'hippodrome. A l'intérieur le fleuve fut contraint de couler dans son lit, sans en pouvoir sortir, au moyen de parapets élevés

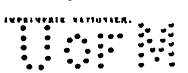
de chaque côté. De cette manière la ville conserva les avantages que lui procurait le fleuve, et elle fut débarrassée de la crainte des inondations[1]. » Justinien, continue Procope, fit aussi surélever et consolider le mur de la citadelle, qui, dominé par la montagne sur la pente de laquelle il s'élevait, présentait à l'ennemi un point vulnérable et facile à attaquer.

C'est par sa situation topographique qu'Édesse devint une place forte de premier ordre. Adossée à l'ouest à un massif rocheux, elle commandait les passes du nord donnant accès à l'Arménie, et gardait à l'ouest et à l'est les routes de la Mésopotamie. En dehors des contreforts escarpés qui formaient une défense naturelle, elle était protégée par un double mur d'enceinte crénelé et flanqué de nombreuses tours. Elle passait pour inexpugnable et cette conviction donna naissance à la légende que le Christ aurait, en bénissant Édesse[2], déclaré que nul ennemi ne prévaudrait contre elle.

La citadelle s'élève sur une montagne à l'angle sud-ouest du rempart qui l'entoure. A l'extrémité occidentale se dressent deux colonnes faites de plusieurs morceaux et couronnées de chapiteaux corinthiens. L'une de ces colonnes porte une inscription à demi effacée et difficile à lire, mais qui permet

[1] Cependant la *Chronique de Denys de Téllmahré* (voir Assémani, *B. O.*, II, p. 107) rapporte encore une inondation du Daiçan à l'année 743.

[2] Voir ci-après, chap. v.



de constater que leur construction remonte à l'époque des rois d'Édesse. On y déchiffre les mots de *colonne*, *statue* et *Schalmat, la reine, fille de Ma'nou*[1]. Il s'agit sans doute de l'épouse d'Abgar Oukhama qui portait ce nom. Les Musulmans de nos jours désignent ces colonnes sous le nom de *Korsi Nimroud* « le trône de Nemrod », et la montagne sur laquelle se trouve la citadelle, *Nimroud dagh* « la montagne de Nemrod ».

A l'intérieur de la citadelle, sur une grande place appelée *Beith-Tebhârâ*, le roi Abgar VIII se fit construire, après l'inondation de 201, un palais d'hiver à l'abri des crues du Daiçan[2]. Les grands d'Édesse, imitant son exemple, transportèrent leurs résidences auprès de ce palais sur la place du marché supérieur, appelée *Beith-Sakhrâyé*[3]. Avant la construction du palais d'Abgar, la place de Beith-Tebhârâ avec les vastes dépendances de la propriété d'Avida, fils d'Abdnakhad, servait pour les assemblées du

[1] Badger (*The Nestorians*) I, p. 323, a le premier fait connaître cette inscription. Elle a été publiée en second lieu par M. Sachau, dans la *Zeitschr. der deut. morgenl. Gesell.*, XXXVI, p. 153 et suiv.

[2] La pèlerine franque mentionnée plus haut visita le palais d'été et le palais d'hiver des Abgar. Elle remarqua deux belles statues de marbre que l'on disait être celles d'Abgar Oukhâmâ et de son fils Ma'nou.

[3] Cette dénomination aurait été donnée à cette place après la construction des nouveaux palais, si l'on dérive avec Bar Bahloul le mot *sakhrâyé* de *sakharta* « palais ». Beith-Sakhrâyé est connu comme nom de lieu. (Voir Barhebræus, *Chron. syr.*, 464, 9; 539, 9; Hoffmann, *Auszüge aus syr. Acten Pers. Märtyrer*, p. 212.)



peuple[1]. Là se trouvait aussi le grand autel, où l'on immolait aux génies et qui subsista quelque temps encore après la destruction des autels particuliers des dieux, comme nous le verrons sous le chapitre IV. *La Doctrine d'Addai*[2] place cet autel simplement *au milieu de la citadelle*, ܒܡܨܥܬܗ ܕܒܝܪܬܐ. Les *Actes de Scharbil*, publiés dans les *Ancient Syriac documents* de Cureton[3], disent qu'il était ܠܩܘܒܠ ܒܝܬ ܣܦܪ̈ܐ, ce que Cureton traduit : *en face le Bureau des archives;* mais le bureau des archives était appelé *Beith-ʿOuhdânâ*, ܒܝܬ ܥܘܗܕܢܐ ou *Archeion*[4], ἀρχαῖον. Peut-être faut-il lire ܠܩܘܒܠ ܒܝܬ ܥܘܝܕܐ, *en face de la propriété d'Avida*, dont nous avons parlé plus haut.

La ville même renfermait les *Portiques* ou forum auprès du Daiçan, l'*Antiphoros* ou hôtel de ville[5], restauré par Justinien après une inondation du fleuve, comme nous l'avons vu plus haut. En 497, Alexandre, gouverneur d'Édesse, fit construire une galerie couverte (περίπατος) auprès de la porte des Grottes, et des bains publics (δημόσιον) auprès du Grenier d'abondance[6]. On distinguait les bains d'été et les bains d'hiver; tous deux étaient entourés d'une double colonnade. Un autre établissement de

[1] *The Doctrine of Addai the Apostle*, éd. Philipps, p. 18, 3.

[2] Voir *The Doctrine of Addai the Apostle*, p. 34, 7.

[3] Voir p. 42, 2.

[4] Comp. *Chronicon Edessenum*, dans Assémani, *B. O.*, I, 393.

[5] Voir *Chronique de Josué le Stylite*, éditée par Wright, chapitre XXVII.

[6] Voir *Chronique de Josué*, chap. XXIX.

bains se trouvait au sud auprès de la Grande porte[1]. Le théâtre[2] était situé près de la porte de ce nom. Un hôpital dans la ville et un hospice en dehors, près de la porte de Beith-Schemesch, étaient consacrés aux malades et aux vieillards[3].

Au nord de la ville, près du mur d'enceinte, était l'hippodrome qui, suivant Procope[4], avait été construit par Abgar (Abgar IX), à son retour de Rome, grâce à la libéralité de l'empereur[5].

On pénétrait dans la ville par six portes, savoir : au nord, la porte de Beith-Schemesch[6] et la porte de Barlaha; à l'ouest, la porte des *kappé* ou des Grottes, conduisant sans doute aux grottes creusées dans le roc pour la sépulture des morts[7]; au sud-ouest, près de la citadelle, la porte de *schâʿê* ou des heures[8]; au sud, la Grande porte[9]; et à l'est, près de la sortie du Daiçan, la porte du Théâtre[10]. Ces

[1] Voir *Chronique de Josué*, chap. xxx et xliii.

[2] Voir *Chronique de Josué*, chap. xxx.

[3] Voir *Chronique de Josué*, chap. xlii.

[4] *De Bello persico*, II, 12; comp. le passage *De Ædificiis*, rapporté plus haut.

[5] Comp. Gutschmid, *Untersuchungen*, p. 14.

[6] Voir Assémani, *B. O.*, I, 257 et 405.

[7] Voir *Anc. syr. Documents*, p. 83, 22; *Chronique de Josué*, chap. xxvii.

[8] Barhebræus, *Chron. syr.*, 326, 7. Cet auteur mentionne dans un autre passage, p. 332, 18, une *porte des eaux*, ܬܪܥܐ ܕܡ̈ܝܐ; mais c'est sans doute une faute du copiste pour ܬܪܥܐ ܕܫ̈ܥܐ, *porte des heures*.

[9] *Chron. de Josué*, chap. xxxvi et xliii.

[10] *Chron. de Josué*, chap. xxvii.

portes existent encore aujourd'hui, mais portent des noms différents[1].

Les documents syriaques que nous possédons de l'ère chrétienne ne font pas mention des temples, mais seulement des autels des dieux; nous réunirons sous le chapitre IV les renseignements que nous possédons sur ce sujet. Souvent, au contraire, ils parlent des églises.

Jusqu'en 201, lors de la grande inondation, les chrétiens d'Édesse ne possédaient qu'une seule église, située près du grand étang et connue depuis sous le nom de l'*Église ancienne*. Elle fut détruite par cette inondation et eut sans doute aussi à souffrir de l'inondation de 303, car elle fut reconstruite de fond en comble en 313 par Côna, évêque d'Édesse, et son successeur Saʿd[2]. En 394, elle reçut les reliques de saint Thomas, l'apôtre[3]; elle est quelquefois désignée sous ce nom, quoique plus souvent elle soit appelée simplement l'Église[4], c'est-à-dire la cathédrale. Vers la fin du IVe siècle(?), elle est visitée par la pèlerine franque qui en admire l'architecture et la trouve digne d'être la demeure de Dieu : « Ecclesia autem ibi quæ ingens et valde pulchra et nova dispositione est vere digna est esse domus Dei[5]. » Après

[1] Voir Sachau, *Reise*, p. 193.

[2] Voir *Chron. d'Édesse*; Assémani, *B. O.*, I, 394.

[3] Voir *Chron. d'Édesse*; *B. O.*, I, 399; Barhebræus, *Chron. eccl.*, I, 66.

[4] Comp. *Chron. de Josué*, chap. XXXI, XLII, XLIII, LXXXIX.

[5] *Silviæ Aquitanæ peregrinatio*, p. 64. Ce passage semble nous reporter après Justinien. Comp. ce qui suit et ci-dessus, p. 95.

l'inondation de 525, qui la renversa, elle fut reconstruite par Justinien avec un si grand luxe qu'elle passait pour une des merveilles du monde[1]. M. Sachau[2] estime que l'église reconstruite par Justinien se trouvait sur l'emplacement occupé actuellement par la Grande mosquée, *Oulou-djami*, à peu près au centre de la ville, à égale distance de la porte Bâb-Esserai, au nord, et de l'étang des poissons, au sud. Nous croyons, au contraire, qu'il s'agit de l'*Église ancienne*, située tout près de l'étang et de la mosquée *Khalil Errahman*. Barhebræus nous apprend dans sa *Chronique ecclésiastique*[3] que Mohammed ibn Tahir vers 825 construisit une mosquée dans le *Tetrapylum* situé devant l'Église ancienne et qui était appelé autrefois le *Temple du sabbat* ou la synagogue. L'Église ancienne fut encore renversée par un tremblement de terre le 3 avril 679, et une autre fois en 718[4].

Après l'Église ancienne furent construites les églises suivantes : l'église de Saint-Daniel, consacrée ensuite à saint Domitius, par Vologèse, évêque, en 379; l'église de Saint-Barlâhâ, par Diogène, évêque, en 409; l'église de Saint-Étienne, autrefois une synagogue juive, par Rabboula, évêque, en 412;

[1] Voir Maçoudi, *Les Prairies d'or*, éd. Barbier de Meynard, II, 331; Ibn al-Fakîh, p. 106 et 134; Istakhri, al-Mokaddasi, Tha'alibi et Yacout, sous الرُّهَا.

[2] *Reise in Syrien*, p. 194.

[3] Édition Abbeloos et Lamy, I, p. 359.

[4] *Chronique de Denys de Tellmahré*, dans Assémani, *B. O.*, II, p. 104 et 105.

l'église des Apôtres, auprès de la Grande porte, par Hibhas, évêque, en 435; l'église de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Addée, par Nonnus, successeur d'Hibhas, à qui on devait encore la chapelle (martyrium) de Saint-Cosmas et Saint-Damien, élevée dans l'hospice des pauvres malades, hors les murs, près de la porte de Beith-Schemesch; l'église de Mar Cônâ (ancien évêque d'Édesse); l'église de *Marie mère de Dieu*, érigée sur l'emplacement de l'école des Perses, après la destruction de cette école en 489 [1]. Cette dernière église doit être distinguée du *martyrium* de la *Bienheureuse Marie*, construit par l'évêque Pierre au commencement du VI[e] siècle [2].

Les églises hors les murs étaient : au nord, la chapelle de Saint-Cosmas et Saint-Damien, dont nous avons déjà parlé; à l'est, l'église de Saint-Serge et de Saint-Siméon [3]; à l'ouest et au sud-ouest sur la montagne, l'église des Confesseurs, construite en 346 par Abraham, évêque, et faisant face à la porte des Heures, près de la citadelle [4], et l'église ancienne des Moines [5].

[1] Comp. pour ces églises, *Chronicon Edessenum*, Assémani, *B. O.*, I, 399-405; *Lettre de Siméon de Beith-Arscham*, ibid., I, p. 353; *Chron. de Josué le Stylite*, chap. XXIX, XLIII, LX.

[2] Voir *Chron. de Josué*, chap. LXXXVII.

[3] *Chron. d'Édesse;* Assémani, *B. O.*, I, 407; *Chronique de Josué*, chap. XXXI, LIX, LX, LXII.

[4] *Chron. d'Édesse; B. O.*, I, 395; *Chron. de Josué*, chap. LX et LXII; Barhebræus, *Chron. syr.*, 326, 7.

[5] Wright, *Catal. of the Syr. ms.*, p. 768-769; Sachau, *Zeit. der deut. morg. Gesell.*, XXXVI, 143.

Les roches à l'ouest avaient été dès les temps anciens creusées pour y ensevelir les morts. Au milieu des tombeaux s'élevaient les mausolées de la famille d'Abgar, notamment celui d'Abschelama, fils d'Abgar[1]. C'est à cet endroit qu'avaient lieu les exécutions des criminels et des martyrs. Les anachorètes s'y étaient taillé de nombreuses cellules et saint Éphrem s'y consacra à la vie ascétique. Cette montagne reçut l'épithète de *sainte* et se couvrit de monastères. On trouve mentionnés les couvents suivants : des Moines orientaux, de Saint-Thomas, de Saint-David, de Saint-Jean, de Sainte-Barbara, de Saint-Cyriaque, de Phesilta, de Maria Deipara, des Tours, de Sévère, de Sanin, de Kouba, de Saint-Jacques[2].

La colline dite *Hauteur du temple du dieu du fumier* (ܪܡܬܐ ܕܒܝܬ ܐܠܗܐ ܕܩܩܠܐ[3]) avait dû être un lieu de culte au temps du paganisme. Cette désignation ironique est sans doute postérieure à l'introduction du

[1] *Chron. d'Édesse*; *B. O.*, I, p. 329; *Anc. Syr. doc.*, 326, 7. Comp. aussi le mausolée d'ʿAmatschemesch, femme de Saredou, fils de Maʿnou, *Zeit. der deut. morg. Gesell.*, XXXVI, p. 145.

[2] Voir Assémani, *B. O.*, II, p. 45, 67, 110, 111, 112, 339, 412, 437, 561, 562, 607, 611, 612. Comp. aussi 109 *b*; Barhebræus, *Chron. eccles.*, II, 532; III, 360; Sachau, *Zeit. der deut. morg. Gesell.*, XXXVI, 152. Les auteurs arabes mentionnent plus de 300 couvents autour d'Édesse. Le célèbre couvent de *Phesilta* (la pierre de taille) se trouvait près du village de Goumetha sur le mont Izale (Tour ʿAbdin), et il n'est pas probable qu'il y eut un autre couvent du même nom à Édesse.

[3] *Anc. Syr. doc.*, 84, 22. Métaphraste dans Migne, *Patr. gr.*, CXVI, p. 141, Βιθελαχιχλᾶ; Sirius, *ibid.*, p. 142, *Bethelabicla*.

christianisme à Édesse; elle rappelle l'explication que les Juifs donnaient du nom du dieu Baal-Zeboul, dont ils avaient fait un dieu du fumier. Mais elle peut aussi se rapporter à l'usage de souiller un temple païen en y établissant un dépôt d'ordures; ainsi Josias fit souiller les lieux de cultes étrangers à Jérusalem et en Judée[1].

La plaine d'Édesse était peuplée de villages au nord, à l'est et au sud. La *Chronique de Josué le Stylite* mentionne les bourgs de Bokhein, de Çerrin, de Coubbé et de Kefar-Çelem ou Negbat[2].

Deux aqueducs, partant des villages de Tell-Zema et Maudad, au nord d'Édesse, amenaient dans la ville les eaux de source. Ces aqueducs furent restaurés en l'an 505 par le gouverneur Eulogius[3].

La situation privilégiée qui fit la puissance d'Édesse fut aussi la cause des calamités qu'elle endura. Placée sur la ligne de bataille des armées perse et romaine, elle souffrit les horreurs des sièges et vit souvent ses récoltes détruites par l'ennemi. Elle fut encore en proie aux inavsions des sauterelles qui ravageaient les plantes avant qu'elles aient donné leurs fruits. Ce fléau en engendrait deux autres : la famine et la peste qui marchent de pair. Édesse ne jouit pas toujours en paix de la gloire que lui valut sa haute culture intellectuelle.

[1] Voir Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, III, 185.
[2] Voir *Chronique de Josué le Stylite*, chap. LIX, LX, LXII.
[3] *Chronique de Josué*, chap. LXXXVII.

CHAPITRE II.

FONDATION D'ÉDESSE; ORIGINE DU ROYAUME D'ÉDESSE.

Légendes relatives à la fondation d'Édesse. — Étymologies des noms Orrhâi et Edessa. — Édesse fondée par Seleucus Nicator. — Origine nabatéenne du royaume d'Édesse. — Les Nabatéens, mêlés d'abord aux Arabes, s'allient aux Parthes après leurs migrations vers le Nord.

On sait peu de chose des origines d'Édesse. A vrai dire, l'histoire de cette ville ne commence qu'avec le petit royaume de l'Osrhoène fondé en 132 avant l'ère chrétienne; pour les temps antérieurs, on ne possède que des récits fabuleux. Suivant une légende juive adoptée par les chrétiens, mais à laquelle on ne sausait s'arrêter, Édesse est l'Erekh de la Bible fondée par Nemrod[1]. Barhebræus, dans un passage de sa chronique[2], attribue la fondation d'Édesse à Énoch, l'Hermès Trismégiste des Orientaux; mais, dans un autre endroit[3], il identifie cette ville avec Chalné bâtie par Nemrod.

[1] Voir Josèphe, *Ant.*, I, 7; *Targ. Jerus. in Gen.*, X, 10; Neubauer, *Géog. du Talmud* sous ארך; S. Ephrem, *Comm. in Gen.*, X, 10; *Die Schatzhöhle*, éd. Bedzold, p. 154, 12; Salomon de Bassora, *The Bee*, éd. Budge, p. 37, 10; *Opuscula Nestor.*, éd. Hoffmann, 127, 20; Bar Bahloul, 163, 20. C'est à cette légende que la montagne d'Édesse doit son nom actuel de *Nimroud dagh*, et les deux colonnes de la citadelle, celui de *Korsi Nimroud*. (Voir ci-dessus, p. 98.)

[2] *Chron. syr.*, 5, 17.

[3] *Chron. syr.*, 9, 14.

Un procédé familier aux anciens historiens pour suppléer aux documents historiques qui faisaient défaut, c'était de créer des rois éponymes et d'en faire les fondateurs des empires. C'est ainsi qu'Ægyptus est le premier roi d'Égypte; Syrus donne son nom à la Syrie; Parsus, à la Perse; de même, le nom syriaque d'Édesse, *Ourhâi* ou *Orrhâi*, vient de *Ourhâi*, fils de Ḥévya, l'ancêtre d'Abgar et le premier roi d'Édesse, suivant la *Chronique de Denys de Tellmahré* [1]. Mais la *Chronique d'Édesse*, qui puise à des sources officielles, ne connaît pas ce personnage [2]. Procope [3] donne une étymologie du même genre pour le nom de l'Osrhoène, qui viendrait d'Osroes, prince des temps anciens, quand les Perses étaient les maîtres du pays. Bayer [4] rapproche cet Osroes du nom perse Chosroes. M. G. Hoffmann a accepté ce rapprochement et pense que le nom syriaque Orrhâi ou Ourhâi peut également être dérivé de Chosroes [5]. Mais ses raisons sont plus spécieuses que probantes. La forme ancienne est certainement Orrhâi et non Osrhâi [6]. La dénomination de l'Osrhoène, Ὀσροήνη,

[1] Éd. Tullberg, p. 56, 1.

[2] Chez les Arabes, qui prononcent *ar-Roha* le nom d'Ourhâi, c'est *ar-Roha* qui est le roi éponyme. Ses ancêtres portent des noms différents selon les auteurs. Il est indiqué parfois comme un petit-fils de Sem, fils de Noé. (Voir Yacout, sous الرُّهَا.)

[3] *De Bello persico*, I, 17. Cf. Suidas, sous Ὀσροήνη.

[4] *Historia Osrhoena et Edessena*, p. 33.

[5] Voir *Zeit. der deut. morg. Gesell.*, XXXII, p. 742. Le nom de Chosroes est écrit Ὀσρόης dans Dion Cassius, *Excerpta*, LXVIII, 22.

[6] Gutschmid (*Untersuch.*, p. 10, note 1) donne les formes : Ὄρρα, chez Isidore de Charax (Mueller, *Geogr. Minores*, I, 246);

est purement grecque et ne remonte guère avant le IV[e] siècle, lorsque l'empereur Constance divisa la Mésopotamie en *Mésopotamie proprement dite* et en *Osrhoène* [1]. C'est à cette époque seulement que ce nom paraît dans les documents syriaques [2].

Une autre étymologie proposée par Assémani, Golius, Rosenmuller et Michaelis ne paraît guère plus acceptable. Suivant ces savants, le nom d'*Ourhâi* (arabe, *ar-Roha*, الرُّهَا), aujourd'hui *Ourfah* ou *Orfah*, viendrait de ῥόη par abréviation de Καλλιρόη, épithète qu'Édesse devaît à l'abondance des eaux de son territoire [3]. A défaut de meilleure explication, on doit considérer le nom d'Orrhâi comme un ethnique dont l'origine se perd dans la nuit des temps.

Les Grecs ne firent pas usage de ce nom national; ils en déduisirent seulement le terme d'Osrhoène appliqué à une partie de la Mésopotamie. Ils désignaient la ville par le mot Ἔδεσσα, Édesse, dont les Syriens ne se servirent guère [4]. C'était en effet une coutume bien connue des Séleucides de donner aux villes de Palestine et de Syrie des noms grecs qui

Orrheni, dans une inscription, Muratori, II, 665, n° 1; Ὀρροηνη, chez Étienne de Byzance, sous Βάτναι; *Arabes Oroei*, dans Pline. (Voir ci-dessus, p. 90.)

[1] Voir ci-dessus, p. 91.

[2] Voir *Chron. d'Édesse; B. O.*, I, p. 399 : ܐܘܪܗܝܢܐ = Ὀσροηνη; mais *Beith-Orrhâyé* dans le *Sp:cilegium syr.* de Cureton, p. 20.

[3] Voir ci-dessus, p. 92.

[4] En dehors des ouvrages traduits du grec, on le trouve dans S. Ephrem et dans les *Actes de Scharbil* (*Anc. Syr. documents* de Cureton, p. 41).

avaient cours dans les actes de l'administration, mais qui ne furent jamais acceptés par les populations indigènes. Le mot Ἔδεσσα est donc proprement grec, et cette origine réfute par elle-même l'étymologie qu'on a proposée en rapprochant la racine ܚܕܬ « être nouveau », comme si l'on avait voulu désigner une ville *nouvelle*[1]. Il est donc plus rationnel de s'en tenir à l'explication d'Appien et d'Étienne de Byzance[2], d'après laquelle la ville de Mésopotamie aurait reçu le nom de l'ancienne capitale de la Macédoine, Ἔδεσσα, soit à raison de l'analogie que présentait la situation topographique des deux villes, soit par suite du transport d'une colonie macédonienne dans la ville transeuphratésienne au temps des Séleucides.

Suivant une tradition ancienne[3], qui semble historique, Édesse fut construite ou reconstruite et fortifiée par Séleucus Nicator en 304 avant J.-C. C'est peut-être cette tradition qui a porté Pline à croire qu'Édesse s'appelait autrefois *Antiochia*[4]. La confusion de la capitale de l'Osrhoène avec la capitale de la Syrie était d'autant plus facile à faire

[1] Des raisons de grammaire et de phonétique s'opposeraient également à cette étymologie. Le *Targoum Jeruschalmi* écrit ce nom הדס, mot qui signifie « myrte ». On trouve encore la forme Αἴδεσσα qui semble viser un rapprochement avec Ἀΐδης ou Ἅδης.

[2] Appien, p. 203; Étienne de Byzance, sous Ἔδεσσα.

[3] Admise par Eusèbe, *Excerpta*, p. 179; Cedrenus, p. 292; George le Syncelle, p. 520; Denys de Tellmahré, éd. Tullberg, p. 61; Barhebræus, *Chron. syr.*, p. 40; Yacout, sous أذاسا.

[4] Voir le passage cité p. 92, note 1.

qu'Antioche de Syrie était dite πρὸς καλλιρόην, comme on lit sur une monnaie d'Antiochus IV; dans le passage auquel nous nous référons, Pline dit justement qu'Édesse était surnommée Callirhoé.

Nous ne connaissons aucun fait historique touchant Édesse depuis sa fondation par Séleucus Nicator jusqu'à l'époque des rois. Cette ville ne semble pas avoir joué pendant cette période un rôle qui l'ait distinguée des autres villes voisines.

Lorsque les Séleucides, épuisés par les luttes intestines, renoncèrent à défendre contre les Parthes leurs possessions situées au delà de l'Euphrate, il se forma en Babylonie et en Mésopotamie des petites souverainetés, parmi lesquelles figurent, observe saint Martin [1], l'Osrhoène, l'Adiabène, l'Anthémusiade, l'Atrène et la Characène.

Les tribus conquérantes qui fondèrent ces principautés étaient composées en majeure partie de Nabatéens. Cette nation, adonnée au commerce par caravanes, faisait le transit en Occident et dans les provinces du Nord des marchandises qui arrivaient de l'Inde et du Yémen. Leur empire en deçà de l'Euphrate formait une longue bande, qui s'étendait du nord du Hedjaz, à partir d'El-Œla, jusqu'à Damas, en passant par le Hauran. Leurs principaux comptoirs étaient, de ce côté-là, Hegra, Teima, Pétra et Boçra. Du côté du golfe Persique, ils avaient créé un grand entrepôt à Charax. Leurs caravanes

[1] *Recherches sur la Mésène et la Characène*, p. 182.

suivaient les routes de Pétra et de Gaza ou remontaient au nord jusque vers Palmyre, qui était le grand centre commercial de l'Asie antérieure. C'est par ces débouchés que les produits si recherchés de l'Inde et du Yémen parvenaient en Égypte et dans tout l'empire romain.

Le royaume nabatéen fut à son apogée au commencement de l'ère chrétienne et dura jusqu'en 115 après J.-C., époque où il fut détruit par Trajan; mais l'inscription de Teima, qui est probablement du VIe siècle avant notre ère, permet d'en poursuivre les traces beaucoup plus haut[1].

Sur le Tigre, le commerce ne devait pas être moins actif, à en juger par les petites principautés de l'Adiabène, de l'Atrène et de la Sittacène. L'inscription de Teima porte d'ailleurs des traces évidentes de la civilisation assyrienne et témoigne d'un échange de relations entre l'Arabie nabatéenne et l'Assyrie. Pour protéger leurs villes et leurs caravanes, les Nabatéens étaient organisés militairement et prenaient souvent une part importante dans les luttes entre les Parthes et les Grecs ou les Romains. Lorsque leur puissance militaire et leur commerce furent anéantis par Trajan, ils se retirèrent dans les contrées fertiles du bas Euphrate, où ils s'adonnèrent à l'agriculture[2]; les auteurs arabes ne les connurent que comme cultivateurs. Le Sawâd aux

[1] Voir *Corpus inscript. semiticarum, pars* II, p. 107, et les ouvrages qui sont cités à cet endroit.

[2] Comp. Nœldeke, *Z. D. M. G.*, XXV, 124.

environs de Coufa, où ils habitaient, est appelé dans la littérature syriaque *contrée des Araméens* (*Beith-Arâmâyé*, ܒܝܬ ܐܪ̈ܡܝܐ). C'est sous le nom d'Araméens qu'ils sont connus des Syriens.

Les Grecs et les Romains confondaient les Nabatéens avec les Arabes. On lit dans Diodore de Sicile[1] : *ἐπὶ τὴν χώραν τῶν Ἀράϐων τῶν καλουμένων Ναϐαταίων*; et dans Strabon[2] : *πρὸς τὴν Πέτραν τὴν τῶν Ναϐαταίων καλουμένων Ἀράϐων*. Ils connaissaient surtout les Nabatéens du royaume de Pétra : *Ναϐαταῖοι δ'εἰσὶν οἱ Ἰδουμαῖοι*, dit Strabon[3]. Tacite[4] considère les rois d'Édesse comme des Arabes. Pour Pline les Osrhoéniens sont également des Arabes, *Arabes Orœi*[5]. Cependant la plupart des rois d'Édesse portaient des noms nabatéens caractérisés par la désinence *ou*, tels sont : Maʿnou, Bakrou, ʿAbdou, Sahrou, Gebarʿou. Ces noms, à l'exception du dernier, se trouvent dans les inscriptions nabatéennes du Hauran, du Sinaï, de Pétra et du Hedjaz. L'ancêtre de la famille d'Abgar était Aryou[6], nom éminemment nabatéen qui nous est connu par une inscription nabatéenne[7]. *Aryou* signifie dans l'idiome

[1] Lib. III, 43; comp. XIX, 94.

[2] Strabon, 776, 18.

[3] Strabon, 760, 34; cf. Pline, *Hist. natur.*, V, 11; VI, 28; XII, 17.

[4] *Ann.*, XI, 10; XII, 12, 14. Josèphe place egalement les Nabatéens en Arabie, comp. *Ant. Jud.*, XIII, v, 10.

[5] Voir ci-dessus, p. 90.

[6] Voir *The Doctrine of Addai*, 49; *Anc. Syr. doc.*, 21.

[7] Voir *Z. D. M. G.*, XVII, 628.

de ce peuple « le lion »[1], mais n'est pas usité en ce sens en arabe. D'autres noms, Abgar, Maz'our, Wael, sont arabes. Ce mélange de noms arabes et nabatéens se rencontre constamment dans les généalogies que fournissent les textes épigraphiques nabatéens. Il remonte au temps où les Nabatéens, établis au nord de l'Arabie, vivaient en contact avec les Arabes et contractaient des unions avec eux.

Les tribus nabatéennes qui remontèrent au nord de la Mésopotamie se mêlèrent aux Parthes et il se produisit des familles mixtes portant des noms nabatéens et parthes. Le deuxième roi d'Édesse est Phradascht, fils de Gebar'ou.

A la fin du Ier siècle de notre ère arrive à Édesse une branche collatérale des Parthes d'Arménie, qui commence avec un Abgar, fils d'Izate, est continuée par Pharnataspat ou Parthamaspat, et finit avec Ma'nou, fils d'Izate. Cette branche sortait d'Izate, fils d'Hélène, la célèbre reine d'Adiabène, qui pratiquait la religion juive[2]. Moyse de Khorène[3], confondant ensemble les familles régnantes de l'Osrhoène et de l'Adiabène, fait de cette reine la femme d'Abgar Oukhâma, et de ce roi un prince arménien, qui

[1] Voir Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens.* Gutschmid (*Untersuch.*, p. 19) cherche à ce nom une origine iranienne et rapproche le zend *Airjava.* Mais cette hypothèse, à cause de la terminaison, nous semble invraisemblable.

[2] Josèphe, *Ant.*, XX, II, 2. M. Renan (*Marc-Aurèle*, p. 438, note 2) a très bien vu les liens de parenté qui rattachent la dynastie des Abgar et des Ma'nou à la famille d'Izate d'Adiabène.

[3] Liv. II, chap. XII.

IMPRIMERIE NATIONALE.

avait pour père Arscham et non pas Maʿnou. Plusieurs personnages nobles : Abdou, Sennaq, Meherdate, Bar-Zati, cités par la *Doctrine d'Addai*[1] comme des Édesséniens, sont dans Tacite[2] des princes de l'Adiabène. Il est digne de remarque que l'inscription du sarcophage de la reine Çaddan, retrouvé dans le mausolée de la reine Hélène auprès de Jérusalem, porte une inscription syriaque au-dessus de l'inscription palestinienne. Ne doit-on pas conclure de là que la langue parlée à Édesse était familière aux Adiabéniens? Qu'on se rappelle aussi cet Adiabénien d'origine nabatéenne, appelé Khagiras, c'est-à-dire *le boiteux* (ܚܓܝܪܐ), dont parle Josèphe[3] : *Ἀδιαβηνὸς τις υἱὸς Ναβαταίου, τοὔνομα κληθεὶς ἀπὸ τῆς τύχης Χαγείρας, ὅπερ σημαίνει χωλός.* Izate d'Adiabène[4] lutta avec un roi des Arabes (Nabatéens) qui était de la citadelle d'Arscham près de Séleucie du Tigre. Pendant sa minorité, Izate avait été envoyé par son père Monobaze auprès d'Abennerigus, roi de la citadelle de Spasinou Charax, qui lui donna en mariage sa fille Sumacho. Avant de succéder à son père à Khedayab, il gouverne pendant quelques mois la Characène[5]. Abgar, de son côté, se serait allié avec Arétas, roi de Pétra,

[1] *The Doctrine of Addai*, p. 17.

[2] *Ann.*, VI, 31, 32; XII, 12, 14. Comp. Nestle, *Theol. Literaturz.*, 1876, p. 644.

[3] *De Bello jud.*, V, 11, 5.

[4] Voir Josèphe, *Ant.*, XX, iv, 1.

[5] Josèphe, *Ant.*, XX, ii, 2 et 3.

contre Hérode. Quelque doute que puissent soulever ces notices historiques, elles contribuent à éclairer les origines des principautés qui se formèrent dans l'empire parthe, en Babylonie et en Mésopotamie, peu de temps avant l'ère chrétienne.

L'influence parthe pénétra les institutions mêmes d'Édesse. Oubliant leur origine nabatéenne, les Édesséniens aimaient à appeler leur ville la *cité des Parthes* ou la *Fille des Parthes*[1]. Les Parthes, les Édesséniens et les Arméniens étaient parfois confondus entre eux : « Parthes ou Perses, Parthes ou Édesséniens, Parthes ou Arméniens, c'est tout un », dit Barhebræus[2]. C'est par une confusion analogue que les Arméniens considèrent Abgar Oukhâma comme un de leurs nationaux et exagèrent l'ancienneté de leur église, en en faisant remonter les origines à ce roi soi-disant chrétien[3].

Sur les monnaies d'Édesse les figures portent la tiare. Mais cette tiare diffère de celles qu'on remarque sur les anciens monuments de l'Assyrie et de la Perse; au lieu d'être pointue comme celle des souverains, ou tronquée comme celle des personnages secondaires, elle est arrondie au sommet.

[1] *Anc. Syr. doc.*, 41 *ult.*; 97, 7; 106, 12.
[2] Assémani, *B. O.*, III, II, 425.
[3] Cf. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 461, note 5.

CHAPITRE III.

LE ROYAUME D'ÉDESSE.

Liste des rois; cette liste provenant d'une source unique renferme des erreurs et des omissions. — Dynastie fabuleuse du Serpent. — Le royaume d'Édesse commence en 312 avant J.-C. — Premiers rois. — Défaite des Édesséniens par le général de Lucullus. — Abgar II et Crassus. — Interrègne. — Abgar V n'est pas le premier roi chrétien. — Abgar VII et Trajan. — Nouvel interrègne. — Premières monnaies d'Édesse. — Abgar IX. — La grande inondation de 201. — Jules Africain et Bardesane à la cour d'Abgar IX. — Fin du royaume d'Édesse en 216. — Renaissance éphémère sous Gordien III. — Liste rectifiée des rois.

La chronologie des princes[1] qui, pendant trois siècles et demi, gouvernèrent l'Osrhoène, ne nous est connue que par la chronique de Denys de Tellmahrê rédigée en 776 de notre ère. Malheureusement elle ne forme pas l'objet d'un chapitre spécial de la chronique; mais, suivant la méthode synchronologique, les dates et les faits concernant chaque roi sont insérés au milieu de notices diverses groupées sous une même année et puisées à des sources différentes. Il en résulte des erreurs regrettables. En outre, cette chronique ne nous étant parvenue que

[1] Les auteurs grecs les nomment *phylarques* (Plutarque, *Crass.*, XXI; Suidas, sous φυλάρχης) ou *toparques* (Eusèbe, Cedrenus, Constantin Porphyrogénète). Épiphane les appelle des *dynastes;* Dion, des *archontes;* Tacite et Procope, des *rois.*

dans un manuscrit unique du Vatican, il est impossible de déterminer la part à la charge des copistes dans ces erreurs.

La liste des rois a été extraite de la chronique de Denys par Assémani, qui la publia dans sa *Bibliotheca orientalis* avec un savant commentaire [1]. Tullberg édita en 1851 la première partie de la chronique renfermant les notices sur les rois. Les différences notables que présentent ces deux éditions rendaient nécessaire une nouvelle collation du manuscrit du Vatican. A la demande de A. von Gutschmid, M. Guidi se chargea de ce travail et M. Nœldeke fit une traduction allemande de la liste, que Gutschmid inséra dans son mémoire intitulé : *Untersuchungen über die Geschichte des Kœnigsreichs Osrhoene.*

Nous reproduisons cette liste d'après l'édition de Tullberg et la traduction de M. Nœldeke. Les chiffres au commencement des paragraphes indiquent les pages et les lignes de l'édition de Tullberg.

LISTE DES ROIS D'ÉDESSE.

65, 16. — L'an 1880 d'Abraham régna à Édesse le premier roi, Orhâi, fils de Hévya, 5 ans. De son nom (Édesse) fut appelée Orhâi. (Les rois) commencèrent à l'Olympiade 161 et finirent à l'Olympiade 249.

66, 8. — En la même année (1884 d'Abraham) régna à Édesse ʿAbdou, fils de Mazʿour, 7 ans.

[1] *B. O.*, I, 417-423.

66, 12. — L'an 1894 mourut le roi d'Édesse et régna Phradascht, fils de Gebarᶜou, 5 ans.

66, 17. — L'an 1900 régna à Édesse (Bakrou, fils de Phradascht[1]), 3 ans. Après lui, Bakrou, fils de Bakrou, 20 ans.

67, 8. — L'an 1928[2]... régna à Édesse Maᶜnou, 4 mois. Après lui, Abgar Péqa, 25 ans et 9 mois.

67, 14. — L'an 1937[3]... Abgar tua Bakrou et régna seul, 23 ans et 5 mois.

68, 4. — (Régna à Édesse, Abgar, fils d'Abgar, 15 ans[4]). L'an 1960 mourut le roi d'Édesse et les Édesséniens furent sans maître pendant une année à cause des rivalités engendrées par l'ambition du pouvoir. Ensuite régna sur eux Maᶜnou, qui fut appelé Alâha, 18 ans et 5 mois.

[1] Ces mots sont à la marge dans le manuscrit. Il résulte de la collation de M. Guidi que le manuscrit renferme plusieurs omissions qui ont été comblées par une main récente au moyen d'additions marginales. D'après Gutschmid, ces additions proviennent d'une liste plus complète d'un autre manuscrit et il y a lieu d'en tenir compte au même titre que des notices du texte même.

[2] Assémani lit 1918 et Tullberg 1928. Celui-ci remarque que cette date est celle donnée par Eusèbe pour Ptolémée VIII, mentionné à cette place dans la *Chronique*. La collation de M. Guidi a confirmé la lecture de Tullberg. (Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 5, note 1.)

[3] Assémani lit 1934. M. Guidi confirme la lecture de Tullberg qui concorde avec Eusèbe pour l'année de l'avènement de Ptolémée X, mentionné à cette place dans la *Chronique* de Denys. (Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 5, note 2.)

[4] Ces mots sont à la marge. Assémani les rapporte à l'an 1944. Noter que cette addition est contradictoire avec le calcul de Denys, puisque, en ajoutant à l'année 1937 les 23 ans et 5 mois du paragraphe précédent, on atteint l'année 1960, date de l'interrègne mentionné ensuite.

68, 12. — L'an 1980 mourut le roi d'Édesse et régna Paqouri, 5 ans. En cette année, Paqouri et Bar Zaphron, le général, marchèrent contre la Syrie et emmenèrent en captivité Hyrcan et Phasael, le frère d'Hérode. Alors la royauté des Juifs prit fin; ils furent gouvernés d'abord par Hérode le Palestinien [1].

69, 2. — L'an 1985 mourut Paqouri et régna Abgar, 3 ans. Après lui régna Abgar Soumâkha, 3 ans.

71, 8. — L'an 1990 régna sur Édesse Ma'nou, qui fut appelé Saphloul, 18 ans et 7 mois [2].

114, 11. — (Ma'nou, fils de Ma'nou, 6 ans [3]). (Ma'nou, fils [d'Abgar], 7 ans [4]).

117, 7. — L'an 2024, régna à Édesse Abgar Oukhâma, qui avait été banni [5], 37 ans et 1 mois.

[1] Voir Josèphe, *Ant.*, XIV, 13, 3 et suiv.; *De Bello jud.*, I, chapitre XIII.

[2] Assémani a 28 ans et 7 mois. La lecture de Tullberg est confirmée par M. Guidi. (Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 5, note 4.)

[3] Ces mots, comme l'a constaté M. Guidi, sont à la marge du manuscrit avec renvoi marqué après le passage relatif aux *Sages de l'Orient.* Assémani avait complété ainsi le passage : « En l'an 2018 régna à Édesse Ma'nou, fils de Ma'nou, 6 ans. » Tullberg s'étonnait de ne pas avoir rencontré ces mots dans le manuscrit. Gutschmid (*loc. cit.*, p. 5, note 5) remarque que cette addition marginale est placée avant l'année 2019, mais qu'elle se rapporte à l'année 2015 mentionnée précédemment.

[4] Ces mots également à la marge. Gutschmid (*loc. cit.*, p. 5, note 6) remarque qu'il manque dans le manuscrit à cet endroit au moins un feuillet qui relatait les événements des années 2050-2065 d'Abraham. Assémani a restitué : « L'an 2061 mourut Abgar, roi d'Édesse et régna son fils, Ma'nou, 7 ans. » Ce passage, que Tullberg n'a pas retrouvé, avait été rétabli par Assémani, d'après la note marginale : « Ma'nou, fils de... 7 ans », qui doit être placée entre Archelaus et Jehouda le Galiléen.

[5] ܐܬܢܣܚ contracté de ܐܬܐܢܣܚ « il fut banni ». Assémani, qui n'avait

120, 4. — L'an 2046, Abgar, roi d'Édesse, adressa une lettre à Jésus-Christ, dans le pays de Jérusalem.

122, 11. — L'an 2067 mourut Ma'nou, fils d'Abgar, roi d'Édesse, et régna Ma'nou, son frère, 14 ans.

129, 13. — L'an 2081 mourut Ma'nou, roi d'Édesse. Abgar, fils de Ma'nou, occupa le trône, 20 ans.

148, 5. — L'an 2106, mourut Abgar, roi d'Édesse. A cause des rivalités pour le pouvoir, on ne tomba pas d'accord sur (le choix d')un chef. Ils restèrent ainsi en discorde, 2 ans. Ensuite Ilour[1] Pharnataspaṭ occupa le trône, 3 ans et 10 mois.

151, 16. — L'an 2113, régna à Édesse Pharnataspaṭ, 10 mois, et après lui Ma'nou, fils d'Izate, 16 ans et 8 mois.

153, 9. — L'an 2130, régna à Édesse Ma'nou, fils de Ma'nou, 24 ans; et il se rendit chez les Romains.

156, 9. — L'an 2154, régna à Édesse Wâël, fils de Sahrou, 2 ans. Après lui régna Ma'nou, fils d'Izate[2], à son retour de chez les Romains, 12 ans. La durée totale de son règne entier est de 36 ans, sans compter les années qu'il passa chez les Romains.

pas compris ce mot, lui avait substitué ܐܬܐܣܝ « il fut guéri ». (Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 6, note 1.)

[1] La dernière lettre de ce nom est incertaine, remarque Tullberg. Assémani lisait ܕܐܘܪܗܝ « d'Édesse ». M. Guidi note que l'état du manuscrit ne permet pas de confirmer l'une ou l'autre leçon, quoiqu'il ait vu des traces des lettres ܣܗ. (Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 9, note 3.)

[2] Comme le remarque Gutschmid, il faut lire : « Ma'nou, fils de Ma'nou, fils d'Izate. »

156, 17. — L'an 2169, régna à Édesse Abgar, fils de Ma'nou, 35 ans.

159, 11. — L'an 2203... régna à Édesse Abgar Sévère, avec son fils, 1 an et 7 mois. Après lui régna Ma'nou, son fils, 26 ans.

162, 11. — En 2232 eut lieu à Édesse une inondation du fleuve.

163 *ult.* — Ici aussi (en 2233) finit le royaume d'Édesse, dont la durée fut de 352 ans. Édesse fut soumise aux Romains à partir de cette époque-là.

Un coup d'œil jeté sur cette liste rend manifeste le peu de concordance qui existe entre la durée assignée à quelques règnes et les dates de l'ère d'Abraham indiquées pour chaque roi. Il est évident que Denys avait sous les yeux une liste des rois, classés par ordre de succession avec la mention de la durée de leur règne, mais sans référence à une ère quelconque. Denys, en insérant cette liste dans ses synchronismes, s'est trompé à plusieurs reprises dans ses calculs, basés sur l'ère d'Abraham. Sa chronologie est souvent en désaccord avec les dates fournies par l'histoire et les monnaies de l'Osrhoène. Elle doit donc être redressée d'après les documents authentiques ou dignes de foi que l'on possède.

Assemani, dans sa *Bibliotheca orientalis*[1], a eu le tort de modifier le nombre des années des règnes pour les faire concorder avec les dates de l'ère d'Abraham. Bayer, dans son *Historia Osrhoena et*

[1] *B. O.*, I, p. 417-423.

Edessena, n'est pas arrivé à un résultat plus satisfaisant. Son livre n'a guère d'autre mérite que de renfermer, d'une manière assez complète, les passages des auteurs grecs et latins concernant l'histoire d'Édesse. Langlois, dans sa *Numismatique de l'Arménie*, a attaché trop d'importance à l'histoire de Moyse de Khorène et a tourné la plupart des difficultés en supposant que les Grecs et les Latins avaient confondu entre eux les noms d'Abgar et de Maʿnou qui reviennent le plus souvent dans les dynasties édesséniennes. Bayer était déjà tombé dans la même erreur. Il appartenait à Gutschmid de fixer, en suivant une méthode vraiment critique, les dates les plus importantes dans son mémoire intitulé : *Untersuchungen ueber die Geschichte des Kœnigreichs Osrhoene*, que nous avons déjà cité plus haut. Dans un précédent travail, paru dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 1864, p. 171, il avait déjà fait la lumière sur le règne d'Abgar Oukhâma, et le commencement et la fin du royaume d'Édesse; mais ses recherches n'avaient pas le caractère général qu'il leur a donné dans son second mémoire.

Si l'on fait le total des années et des mois indiqués par Denys pour chaque règne, on trouve 336 ans et 74 mois, autrement dit 342 ans et 2 mois. Il manque donc 10 ans pour atteindre le total de 352 années, durée du royaume d'Édesse suivant Denys. M. Gutschmid remarque que, par suite d'une omission, la première partie du règne d'Abgar Oukhâma, antérieure à son exil, n'est pas mentionnée.

Si l'on évalue à 10 ans cette période, la lacune est comblée et le nombre 352 est atteint.

Le point de départ de Denys est l'an 1880 d'Abraham et la CLXI[e] olympiade. D'après Eusèbe, qui calcule 2017 ans depuis Abraham jusqu'à l'ère chrétienne, l'année 1880 tombe en l'an 137 avant J.-C. La première année de la CLXI[e] olympiade répond à l'année 136. La concordance est exacte : les Syriens commençant l'année à l'automne, 1880 d'Abraham répond à 137-136 avant notre ère. Cependant la chronique d'Édesse, rédigée sur des documents officiels pour la partie relative à l'histoire de la ville, nous apprend que c'est en 132-131 avant J.-C. que commença le royaume d'Édesse : « En l'année 180 (des Séleucides) les rois commencèrent à s'établir à Édesse », dit-elle[1]. Denys fait donc remonter cinq ans trop haut l'origine de ce royaume. Il en résulte, observe Gutschmid, qu'il faut tenir compte de cette erreur et descendre de cinq ans les rois d'Édesse[2].

Le premier roi de la liste, Orhâi, fils de Ḥévya, c'est-à-dire « fils du serpent », est fictif, comme nous l'avons dit plus haut; l'ancêtre des Abgar était Aryou[3]. Le nom de Hévya est également mythique et rappelle la dynastie fabuleuse d'*Arwé* ou « du Ser-

[1] Voir Assémani, *B. O.*, I, 388.

[2] Voir *Rhein. Museum*, 1864, XIX, 171; *Untersuch.*, p. 19. Dans son premier travail, Gutschmid prenait 2016, au lieu de 2017, pour le nombre des années écoulées depuis Abraham jusqu'à l'ère chrétienne. Il considérait donc l'erreur de Denys comme portant sur quatre ans et non pas sur cinq.

[3] Voir ci-dessus, p. 107 et 112.

pent », que les chroniques font régner en Éthiopie de 400 à 200 avant J.-C.[1]. Selon Gutschmid, Orhâi a été facilement confondu avec Aryou et a fait oublier ce dernier. Aryou est donc le premier roi d'Édesse; il règne de 132 à 127 avant J.-C.

Au premier abord, il semble plus simple de rayer les cinq années attribuées à Orhâi, prince fabuleux, et de conserver la date de 132 avant J.-C. pour l'avènement d'ʿAbdou, fils de Mazʿour. Denys, dans cette hypothèse, aurait pensé que le royaume d'Édesse avait dû commencer avec la conquête de la Mésopotamie par les Parthes, auquel la tradition rattache les Édesséniens[2]. C'est pourquoi il en aurait fixé le commencement cinq ans plus haut que la date réelle, à l'année 137 avant J.-C., époque à laquelle la Mésopotamie fut détachée de l'empire des Séleucides et tomba en la puissance des Arsacides[3]. Mais ce raisonnement ne tient pas devant un examen plus approfondi. Si Denys a placé en 37 avant J.-C. (1980 d'Abraham) l'avènement de Paqouri, c'est qu'il a confondu le roi d'Édesse de ce nom avec son homonyme, le prince parthe qui, d'après Josèphe, fit une expédition en Syrie, accompagné de Bar Zaphron et emmena prison-

[1] Comp. *Z. D. M. G.*, VII, 34; *Journal asiatique*, 1881, XVII, 411 et 414; Wellhausen, *Skizzen*, III, 199, note 2.

[2] Voir ci-dessus, p. 115.

[3] Gutschmid, *Unters.*, p. 19, observe qu'en 139 la Mésopotamie n'était pas encore complètement affranchie de la domination des Séleucides, mais qu'elle était le théâtre des troubles suscités par des chefs insoumis. (Comp. Diodore de Sicile, *Exc. Esc.*, 25.)

niers Hyrcan et Phasael, le frère d'Hérode[1]. Il savait par Josèphe que ce Paqouri mourut vers 32 avant J.-C. Il fit donc remonter le commencement de son règne à l'année 37 avant J.-C.; il en résulte un recul de cinq années qui changea d'autant les dates des règnes antérieurs et postérieurs. En descendant ces règnes de cinq ans, on les remet à leur véritable place et il y a concordance parfaite avec les notices que les Grecs et les Latins nous ont transmises relativement au royaume d'Édesse[2].

CHRONOLOGIE ET HISTOIRE DES ROIS.

Aryou, 5 ans, 132-127 avant J.-C.

Le premier roi d'Édesse est Aryou, qui a régné 5 ans, de 132 à 127 avant J.-C. Son nom est nabatéen et signifie « le lion »[3].

ʿAbdou, fils de Mazʿour, 7 ans, 127-120 avant J.-C.

Le second roi est ʿAbdou, fils de Mazʿour, qui règne 7 ans, de 127 à 120 avant J.-C. La première dynastie est sémitique à en juger par ces noms, car *ʿAbdou* est nabatéen et *Mazʿour* est une forme arabe, مزعور. Elle n'a pas un cachet parthe[4].

[1] Voir ci-dessus, p. 119.
[2] Voir Gutschmid, *Untersuch.*, p. 22.
[3] Voir ci-dessus, p. 112-113.
[4] Suivant Gutschmid, *Untersuch.*, p. 22, l'avènement d'ʿAbdou coïnciderait avec l'invasion des Scythes en Mésopotamie et l'ébranlement du royaume parthe. Il serait le point de départ d'une nou-

Abgar I, dit *le Bègue*, seul, 23 ans et 5 mois,
92-68 avant J.-C.

Abgar le Bègue ou Abgar Ier tue alors Bakrou et règne seul 23 ans et 5 mois, de 92 à 68 avant J.-C. Abgar, associé au trône par Bakrou, appartenait à la même dynastie que les princes précédents. Cette dynastie était celle des Aryou, comme nous l'avons rappelé plus haut. L'origine sémitique du nom Abgar est confirmée de ce côté. L'étymologie n'y contredit point : أَبْجَرُ se dit en arabe d'un homme qui souffre d'une hernie ombilicale ou qui a un abdomen trop développé. Les Syriens prenaient ce mot dans le sens de « boiteux ». Au xe siècle, un patriarche nestorien était appelé Jean, *fils des Abgars* ou *fils des Boiteux*. Le nom d'Abgar était porté par des Arabes à l'époque des Sassanides et à l'époque musulmane[1].

A cette époque se rapporte la défaite des Osrhoéniens par Sextilius, le légat de Lucullus, pendant son expédition contre Tigrane, roi d'Arménie, au secours duquel les phylarques d'Édesse s'étaient portés en 69[2].

[1] Wüstenfeld, *Register*, p. 37; Hoffmann, *Z. D. M. G.*, XXXII, 746; Payne-Smith, *Thesaurus syr.*, sous ܐܒܓܪ. Le rapprochement fait par M. de Lagarde (*Gesammelte Abhandlungen*, p. 6) avec le persan *afgâr* « boiteux » est fort douteux. On ne doit tenir aucun compte de l'étymologie arménienne de Moyse de Khorène, *avak-aïr* « homme brave ».

[2] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 33.

Abgar II, fils d'Abgar Ier, 15 ans, 68-53 avant J.-C.

Abgar II, fils d'Abgar Ier, règne 15 ans, de 68 à 53 avant J.-C. Pendant l'hiver 65-64, l'armée d'Afranius, le lieutenant de Pompée, souffrit en Mésopotamie du froid et de la faim, et dut son salut aux habitants de Carrhes[1]. C'est à cet Abgar que Gutschmid rapporte les marques de bienveillance témoignées par Pompée au roi d'Édesse qui devint l'allié des Romains[2]. C'est le même qui, au printemps 53, accompagna Crassus en Mésopotamie. Selon les auteurs grecs, il lui fit prendre une fausse route et fut, par cette ruse, l'auteur de la défaite des Romains près de Carrhes. Plutarque dit[3] qu'il se retira peu de temps avant la bataille sous un prétexte quelconque. D'après une autre version, recueillie par Dion Cassius[4], il serait tombé sur le dos des Romains pendant l'action et aurait pris part à leur écrasement. Gutschmid remarque que

[1] Dion Cassius, XXXVII, 5.

[2] Plutarque, *Crass.*, 21; Dion, XL, 20. Dans deux manuscrits de Plutarque, il est appelé *Αὔγαρος* et *Αγϐαρος ὁ Ὀσροηνός*; mais dans les autres manuscrits : *φύλαρχος Ἀράϐων Ἀριάμνης ὄνομα*. Dans d'autres sources, chez Florus, III, 11, 7, et Rufus Festus, *Brev.*, 17, il est nommé Mazzares, Mazares, Mazzarius et Mazorus. Gutschmid (*loc. cit.*, p. 21) concilie ces diverses orthographes en supposant que cet Abgar s'appelait aussi Ariamnes et qu'il appartenait à la famille de Maz'our; mais il attache peut-être trop d'importance à ces noms altérés.

[3] *Crassus*, 21-22.

[4] Dion, XL, 20-23.

la chronique de Denys place après Abgar II un interrègne d'un an. Il en déduit avec beaucoup de sagacité qu'Abgar a dû perdre son trône après la victoire des Parthes, qui lui firent payer cher son alliance avec les Romains. Ceux-ci n'auraient donc pas été trahis par le roi d'Édesse, qui leur conseilla, à la vérité, d'abandonner la voie de l'Euphrate pour suivre la route de la Mésopotamie, mais son conseil n'avait rien de perfide. Du reste l'armée battue près de Carrhes n'était pas dans une plaine aride et déserte, comme on le prétendit à Rome. La défaite fit naître l'idée de trahison dans l'esprit du vaincu, et Abgar fut à ses yeux le traître de Carrhes.

Interrègne de 1 an, 53-52 avant J.-C.

Un interrègne de 1 an, de 53 à 52 avant J.-C., suit la mort d'Abgar. Suivant Denys, cet interrègne fut occasionné par les luttes intestines des partis qui se disputaient le pouvoir. Gutschmid suppose qu'Édesse fut au pouvoir des Parthes pendant cette année. Le nom parthe de Paqouri, qui, en l'an 34, inaugure une nouvelle dynastie, semble favoriser cette hypothèse. On observera cependant que, avant Paqouri, Maʿnou Alâhâ régna pendant 18 ans et 5 mois, et que ce roi continue la dynastie nabatéenne. Les dissensions dont parle Denys peuvent avoir été engendrées par le discrédit dans lequel les partisans des Romains à Édesse tombèrent après la défaite de Crassus. Après une année d'anarchie, l'ancienne dynastie aura ressaisi le pouvoir.

Maʿnou II, dit *Alâhâ*, 18 ans et 5 mois, 52-34 avant J.-C.

Maʿnou II, surnommé *Alâhâ* « le dieu », règne 18 ans et 5 mois, de 52-34 avant J.-C. Peut-être avait-il pris le titre de dieu à l'exemple de Phrahate III, roi des Parthes, et de Tigrane II, roi d'Arménie, décédés peu de temps avant lui[1]. Il est également possible que ce Maʿnou ait été divinisé après sa mort suivant un usage répandu à cette époque, même chez les Nabatéens[2].

Paqouri, 5 ans, 34-29 avant J.-C.

Après Maʿnou II, Paqouri règne 5 ans, de 34 à 29 avant J.-C. Ce nom parthe semble indiquer que, pendant le règne de ce prince, Édesse aurait été au pouvoir des Parthes. Denys place l'avènement de ce roi à l'année 1890 (37 ans avant J.-C.). Il a été conduit à prendre cette date par la confusion qu'il a faite du monarque d'Édesse avec son homonyme dont parle Josèphe, ainsi que nous l'avons vu plus haut (p. 124).

[1] Voir Gutschmid (*loc. cit.*, p. 25), qui suppose que ce titre correspond à une extension du royaume de l'Osrhoène sous ce prince. Cf. aussi Saint-Martin, *Mémoire sur la Mésène et la Characène*, p. 159, 161 et 172.

[2] Voir Euting, *Nabatæische Inschr.*, p. 33; Clermont-Ganneau, *Revue d'archéol. orientale*, fasc. I. Sur une monnaie, le roi Wâël porte peut-être aussi le nom d'Alâhâ. Voir Scott, *Numismatic Chronicle*, XVIII, n° 1; cf. Land, *Anecdota syr.*, I, p. 64, n° 7; Lévy, *Z. D. M. G.*, XII, p. 209. Il ne faut donc pas voir, avec Wellhausen, *Skizzen*, III, 3, note 4, dans Maʿnou Alâhâ, un nom composé répondant au nom arabe *Maʿnallah*.

Abgar III, 3 ans, 29-26 avant J.-C.

Abgar III régna 3 ans, de 29 à 26 avant J.-C. Son avènement marque un retour du pouvoir à l'ancienne dynastie nabatéenne.

Abgar IV le Rouge, 3 ans, 26-23 avant J.-C.

Il a pour successeur Abgar IV, dit *Soumâqa*, ou « le Rouge », qui règne 3 ans, de 26 à 23 avant J.-C.

Maʿnou III l'Aristoloche, 18 ans et 7 mois, 23-4 avant J.-C.

Maʿnou III, surnommé *Saphloul*, c'est-à-dire l'« Aristoloche », règne 18 ans et 7 mois, de 23 à 4 avant J.-C. Gutschmid pense qu'il s'agit de ce prince dans un passage d'Isidore de Charax [1], qui mentionne, à droite de *κοραία ἡ ἐν Βατάνῃ* [2] et en amont du fleuve Balikh, une place forte et une source désignées par les mots : *Μανουοορρα Αὐυρήθ* (var. : *Μαννούορρα Αὐυρήρ*). Gutschmid restitue : *Μάννου Ὀρροαίου Αὐυρ.* D'après cette restitution, la place en question aurait appartenu à Maʿnou III; mais ce n'est qu'une hypothèse [3].

[1] Dans Mueller, *Geogr. minores*, I, 246. (Cf. Gutschmid, *loc. cit.*, p. 23.)

[2] Suivant Nœldeke, dans Gutschmid, *loc. cit.*, p. 23, note 1, peut-être en syriaque *qrîthâ de Baṭnân.*

[3] Voir une autre explication proposée par M. Halévy dans le *Journal asiatique*, 1888, XII, 515.

Abgar V le Noir, pour la première fois, 10 ans, 4 avant J.-C. à 7 après J.-C.

Après Maʿnou III, la liste de Denys fait régner Maʿnou IV, son fils. Mais on doit placer ici avec Gutschmid la première période du règne d'Abgar V, surnommé *Oukhâma* «le Noir», également fils de Maʿnou III. Ce n'est qu'après le bannissement d'Abgar V que son frère Maʿnou occupe le trône. Cette première période du règne d'Abgar Oukhâma, calculée par Gutschmid d'après la durée totale du royaume d'Édesse, est de 10 ans[1]. Elle commence à l'an 4 avant J.-C. et finit à l'an 7 après J.-C. La première date est confirmée par un synchronisme fourni par la version arménienne de la légende de la conversion de ce prince au christianisme. Cette version place en effet l'envoi de la lettre d'Abgar à Jésus en l'an 340 des Séleucides, sous l'empereur Tibère et le roi Abgar, fils de Maʿnou, la trente-deuxième année du règne de celui-ci, le 12 de Tischri I[2]. Par conséquent Abgar serait monté sur le trône en l'année 308 des Séleucides, c'est-à-dire en l'an 4-3 avant l'ère chrétienne. Moyse de Khorène[3] place également l'avènement d'Abgar trois ans avant la naissance de Jésus.

[1] Voir plus haut, p. 122-123.

[2] Langlois, *Histor. armén.*, I, 317. (Cf. Gutschmid, *loc. cit.*, p. 12.)

[3] Livre II, 2.

(*La suite au prochain cahier.*)

LA CORRESPONDANCE

D'AMÉNOPHIS III ET D'AMÉNOPHIS IV,

TRANSCRITE ET TRADUITE

PAR

M. J. HALÉVY.

(SUITE.)

72

TRENTE-DEUXIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI (?).

Recto.

[1] ..... ha-ya-pa..... [2] ..... ma... ri-ib-an-im ..... [3] a-na gĭr-meš-ka am-ku-[ut] [4] an-a-ma-na an ša-i(?) [5] ti-di nu-ur-ka i-na [6] pa-ni šăr be-li-ka ?) [7] a-mur at-ta lŭ im(?) ku [8] i-di šăr ŭ i-na im-ti-ka [9] iš-ta-bar-ka šăr-ru [10] i-na lŭ pa-kă(?) a-na mi-nim [11] qa-la-ta (ab?) ŭ la i a [12] ti-ik-bu a-na šăr-ri [13] ŭ ĭ-i-ši-ru-na [14] ṣab meš qaš-ta-ti ŭ [15] ti-lĭ-ti-ku-na [16] er ṣu-mu-ra mi-nu [17] Ï nĭt a-ši-ir-ta nĭt

Verso.

[18] ur-ku ŭ lĭ-lĭ-ku [19] mat šăr a-na ša-a-šu [20] mi-nu ti-la-ki-šu [21] ŭ ag-ga i-na lŭ gaz ga-ag[1]

[1] Interversion pour *ag-ga*.

[21] be-la-at-šu ŭ [22] uš-ši-ru-na-ni L ta-bal [23] ĭb-kur-ra ŭ II C ṣab-meš gĭr-meš [25] ŭ i-zi-za i-na er ĭr-ga-ta [26] i-di pa-ni-šu a-di [27] a-zi ṣab-meš kaš-ta-ti [28] u-ul ĭ-pa-hi-ra ka-li [29] lŭ-meš gaz-meš ŭ [30] ĭ-lĭ-qa er ĭr-ga-ta [31] ... er am-bi ŭ [32] ... um ù ša..... [33] ..... mi-na i...... [34] ..... ya-nu a-li [35] ..... bu-a nĭt.....

TRADUCTION.

Recto.

.... Rib-Addi, je me jette à tes pieds. Le dieu Aman, dieu de......... donne ta grâce devant la face du roi, ton seigneur; regarde, toi, homme intelligent, bras du roi; par ta sagesse, le roi t'envoie comme *lŭ-pa-kă* (?). Pourquoi as-tu parlé (d'autres choses?) et n'as-tu rien dit au roi? Il aurait envoyé des troupes d'archers et vous auriez pris la ville de Ṣumura;......... Abd-Aširta, serviteur

---

Verso.

du chien, a pris le pays du roi pour lui. Comment (?) le prendras-tu (?) puisque son armée se compose de forts combattants? Envoie-moi 50 tabal de chevaux et 200 piétons, et je m'arrêterai près de la ville de Irgata à côté de lui jusqu'à la sortie (?) des troupes d'archers; il n'a pas réuni tous les combattants et il a pris la ville de Irgata, la ville de Ambi..... .... et........ quoi........ il n'y a pas de ville......

73

TRENTE-TROISIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] ..... šăr be-ya... Ỵ(?) mat-ki tar-zun(?) [2] [ki]-bĭ-ma [3] um-ma ri-ib-ad-di nĭt-ka [4] a-na gĭr du gĭr-meš-ka a-na gĭr-meš an-par [5] be-ya VII-id šu ŭ VII ta-a-an [6] am-ku-ut šà ab da-mi-ik-mi [7] a-na pa-ni šăr be-ya i-bi-iš [8] Ỵ nĭt an aši-ir-ti ur-ku i-nu-ma [9] en-ni-ib-ša-at mat-ki-zun šăr be-ya [10] a-na ša-šu ŭ qa-da a-na šad(?) na-su [11] ŭ a-nu-um-ma i-na-an-na [12] en-ni-ib-ša-at er ṣu-mur-ur [13] tar-ba-aṣ be-ya ŭ ib(?)-ši [14] ŭ i-za-lu-ul a-na ib..... [15] ŭ i-bi-ti a-šar ni-zi..... [16] ... ya ŭ qa-da-mi-ya..... [17] ..... lu egir(?) ŭ ur-ku [18] ..... da an šà ab i-nu-ma [19] ..... bu-nim lŭ-meš a-na-pa..... [20] ..... ad mi er gub-la..... [21] ..... ga-šum di.....

Verso.

[22] ..... ti-ku er gub-la..... [23] ..... ki-ib-tum ..... [24] ..... ŭ ma-ri-iṣ-ma [25] ..... ki-zun be-li-ya [26] šà ab lu ĭ-si-ra-am šăr... [27] lŭ pa-kă(?)-šu ša da-an-qa... [28] ŭ li-iz-kip er-ki be-ya [29] ŭ ip-ni ul(?) a-na-ku [30] ŭ lu(?) hal(?) la be--ya an par [31] mat-ki-zun ŭ lu(?) ĭ-ši-ra be-li-ya [32] lŭ-meš u ti-lĭ-ku mi-im-mi-meš [33] an da-mu-ya a-na ma-har-be-ya [34] ŭ u-ul lĭ(?)-ti-qa mi-im-ma meš [35] ša an-meš-ka lŭ-ur-ku šu-tam [36] ... ši ṣab mi-i-nu ma iṣ-bat er gub-la [37] ..... mi er gub-la ki-ma er hi-ku-kut-ta [38] ..... ba-ša-at a-na šàr-ri ša-ab [39] a-mur Ỵ nĭt nin-ib lŭ ša ni(?) nĭt(?) kam-ti [40] du(?) ti Ỵ bu-hi-pi lŭ lil..... [41] ŭ uš-ši-ra-šu a-na nĭt.....

Sur le bord.

[*a*] ..... mur iṣ ma pu(?) an..... [*b*] ..... lŭ mu.. ... iš mat..... [*c*] ..... um šar šà-ab-ši...? du

---

TRADUCTION.

Recto.

.... Au roi, mon seigneur........... pays...... ...... il est dit ainsi : Moi, Rib-Addi, ton serviteur, je me jette sept et sept fois à la plante de tes pieds, aux pieds de mon soleil, mon seigneur....... bon a fait devant le roi; Abd-Aširti, le chien, lorsqu'il s'est emparé des pays du roi, mon seigneur, a aussi menacé[1] la montagne et voici maintenant il s'emparera de la ville de Ṣumur, vassale de mon seigneur.... ...... et s'est reposé sur............ et il a ruiné(?) le lieu de.......... et devant(?) moi......... et le chien .... lorsque......... les hommes pour........ la ville de Gubla..........

Verso.

...... la ville de Gubla.......... malade.......... pays de mon seigneur......... que le roi expédie....... ses puissantes troupes de marche........ et que........ la ville de mon seigneur........... moi et........ mon seigneur, soleil du monde.......... et que le roi expédie des hommes.......... quoi que ce soit. Le Dieu...... devant mon seigneur et cet homme de chien ne s'empare pas de tout ce qui appartient à tes dieux........... bon,

[1] Mot à mot : «levé la main contre».

quoi, il a pris la ville de Gubla, ... la ville de Gubla, comme la ville de Hikukutta. . . . . appartient au roi, regarde Arad-Ninip, homme . . . . Buhipi, homme . . . . expédie-le vers ton serviteur. . . . .

74

TRENTE-QUATRIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] [Ï] ri-ib-an-im ik-bi a-na [2] šăr mat mat-ki-meš šăr-ri gal [3] šăr ta-am-ha-ra an nin ša [4] er gub-la ti-di-en ag-ga [5] a-na šăr-ri be-li-ya a-na gĭr-meš [6] en-ya an par ya VII šu VII a-an am-ku-ut [7] lu-ni-i-di šăr-ru en-li i-nu-ma [8] ag-ga nu-kur-tum ša-a Ï nĭt a-ši-ir-ta [9] muh-ya a-nu qa(?)-a er ša ir-ti-hu [10] a-[na] ya-ši... ba(?) u-la-qa [11] . . . . . ša-ni-tam mi-nu šu-tam [12] . . . . . ši. . . ta ur-ku ŭ ĭ-ba-u [13] . . . . . ka-li er meš šăr ri an par [14] . . . . . a-na šăr mat mi-ta-na [15] šăr mat ka-aš-še šu-tam i-nu-ma [16] . . . ba(?) u(?) la-qa mat šăr a-na ša-a-šu [17] . . . . . i-na-an-na bu-hi-ir [18] [ka]-li lŭ-meš-gaz-ka er ĭr-ga-ta [19] . . . . . ku(?) er am-bi ŭ la-ku-ma [20] . . . ud a er a-ni-ta ŭ [21] . . . bi(?) ya-nu a-šar ir-ri-bu [22] . . . . . tum a-na ša-a-šu za-bat [23] . . . . . ku(?) ŭ ša-ni me bar-za [24] . . . . . ši-ra-ni šà-me [25] . . . . . la-ši

---

Verso.

[26] . . . . . ĭb-kur-ra-meš [27] . . . . . bi-ma(?) [28] . . . . . sa(?) a me di(?) pa(?) la-a [29] . . . . . na(?). . . . . a-na ya-ši [30] . . . . . šu-nu ka mat mat meš [31] . . . . . ri-meš kan(?)-meš tu-za-na [32] . . . . . [lŭ] meš kaš-ta-ti a-na da-gal [33] . . . . . meš ŭ an-nu-uš [34] i-na-an-na

en-ni-ib-ša-at [35] mat-ki šăr ŭ er ṣu-mu-ra [36] er ma-za-ar-ti-ku-nu a-na lŭ-gaz-meš ŭ qa-la-ta [37] uš-ši-ra ṣab meš kaš-ta-ti [38] ra-ba ŭ tu-sa-bi-ir [40] a-ya-bi šăr iš-tu [41] gab-bi mat-šu ŭ [42] ti-ni-ib-šu ka-li [43] mat mat meš a-na šăr-ri ša-ni-tam [44] at-ta en gal u-ul [45] ta-qa-da-mi eš-tu [46] ši-ip-ri an-nu-u

---

TRADUCTION.

Recto.

Rib-Addi dit au seigneur du monde, roi grand, roi guerrier : Que la dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur; je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil. Le roi est informé que la puissance hostile d'Abd-Aširta contre moi.......... la ville qu'ils ont soulevée(?) contre moi............ puisque lui (Abd-Aširta) le chien, il est entré dans toutes les villes du roi, mon soleil... .... au roi du pays de Mitana et au roi du pays de Kašše, lui qui a pris les pays du roi pour lui; maintenant réunis tous tes guerriers pour reprendre la ville de Irgata, la ville de Ambi........... cette ville........... le lieu où il est entré............ reprends-le-lui.........

Verso.

..... des chevaux....... à moi...... des pays...... des troupes d'archers pour confier(?)........... maintenant il s'est emparé du pays du roi, de la ville de Ṣumura et de vos villes fortes. Et tu as dit : J'enverrai des troupes d'archers en grand nombre et tu briseras les ennemis du roi (en les chassant) de ce pays et tu ramèneras tous ces pays au roi. Enfin toi, grand seigneur, ne te formalise pas de cette lettre.

75

TRENTE-CINQUIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] [Ɪ]..... an-im ik-bi... [2] ..... na šăr mat mat ki-am(?) [3] ..... [šăr ta]-am-ha-ra an nin [4] ša(?) er gub-la ti-di-in [5] [ag-ga] a-na šăr-ri en-ya [6] [a-na] gĭr-meš en-ya an-par-ya [7] VII šu VII a-an am-ku-ut li-ma-ad [8] i-nu-ma iš-tu ka-ša-ad [9] Ɪ a-ma(?)-an ap-pa a-na muh-ya [10] ka-li lŭ-meš gaz-meš na-at-nu [11] pa-ni-šu-nu a-na ya-ši a-na [12] ka ù bi-i Ɪ nĭt a-ši-ir-[ta] [13] ŭ ĭ-eš-me en-li..... [14] a-mă-te-meš nĭt-šu ŭ..... [15] lŭ-meš ma-za-ar-ta a..... [16] na-za-ar er šăr a..... [17] a-za ṣab-meš kaš-ta-ti..... [18] šum-ma ya-nu ṣab-meš bi..... [19] ŭ en-ni lu(?) šu ka [20] mat-meš a-na lŭ-meš gaz-meš ši-me.....

Verso.

[21] iš-tu za-bat er ba(?)-ar(?) [22] a-na bi-i Ɪ nĭt a-ši-ir-ta [23] ŭ ki-na-na tu-ba-u-na(?) [24] i-bi ša er gub-la ŭ [25] er be-ru-na-ki ŭ en [26] ka-li mat-mat-meš a-na lŭ-meš gaz-meš [27] II er-ki-meš ir-ti-hu a-na.....? [28] ŭ tu-ba-u-na la qa-na(?) [29] eš-tu qa-at šăr-ri ĭ-ĭ-ši.....? [30] en-li lŭ-meš ma-za-ar-ta [31] a-na II er-ni-šu a-di a-zi..... [32] qaš(?)-ta-ti ŭ mi-im-ma [33] ĭ-da-na-ni a-na a-ka-li mat [34] ya-nu mi-im-ma a-na ma..... ši-na-nu [35] ki-ma hu ša i-na lib-bi [36] hu-ha-ri ŭ ki-lu-bi ša-ak-na [37] ..... ma a-na pa-ni-šu [38] ..... da(?)-la-ki ša-ni-tam [39] ..... la-a i-li-e [40] ..... la-qa-ya eš-tu [41] ..... na-ak-ri-šu [42] ..... en-ni-ib-ša-at [43] ..... mat-ki-meš [44] tur-Ɪ [nĭt]-a-ši-ir-ta

Sur le bord.

[45] [nĭt] ur-ku ŭ [46] ..... ma mat-mat-meš šăr-ri a-na [47] .... šu.....

TRADUCTION.

Recto.

Rib-Addi dit au seigneur du monde......... roi guerrier : Que la dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur. Je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil. Apprends que depuis qu'Aman-Appa est venu près de moi, tous les combattants se sont tournés contre moi (?) [1] pour se ranger avec obéissance du côté d'Abd-Aširta; que mon seigneur....... écoute les paroles de son serviteur et (envoie) des troupes de garnison pour garder la ville... ... de fortes troupes d'archers............ S'il n'y a pas d'archers........... et le seigneur........... les pays aux combattants (rebelles)....... Écoute........

Verso et bord.

de la prise de la ville de Baar (?) par ordre d'Abd-Aširta; et certes tu viendras.......... de la ville de Gubla et de la ville de Beruna. Et......... tous les pays....... aux soldats (rebelles) qui ont troublé ces deux villes...... et tu viendras (?).......... par (?) la main du roi; qu'il expédie des chefs de garnisons à ses deux villes, avec de fortes [troupes] d'archers et qu'il nous donne quelque chose pour

[1] Littéralement : «ont donné leur face à moi»; comparez l'expression hébraïque אתן את־פני באיש ההוא (Lévitique, xx, 3).

la subsistance du pays. Il n'y a rien pour........... nous sommes comme un oiseau qui est enfermé dans un filet ou dans une cage....... devant lui........ Puis......... il ne montera pas....... de(?)........ cet ennemi.... .... les pays......... ont été pris par les fils d'Abd-Aširta, serviteur du chien, les pays du roi sont à lui.

76

TRENTE-SIXIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] Ɪ ri-ib-id-di ki-bĭ-ma [2] a-na šăr be-li-ya a-na ki-ta [3] gĭr-meš be-ya VII ù VII am-ku-ut [4] i-nu-ma ša-bar be-li a-na iṣ-ku-ma(?) [5] iš-tu mat mes za-lah(?)-hi ŭ iš-tu [6] er-ki u(?)-ga-ri-te tu-lĭ(?)-ku-na [7] la-a-mi-i li-u uš-sar [8] iṣ-rit-meš-ya a-na aš-ra-nu [9] i-nu-ma nu kur-tum Ɪ a-zi-ri [10] it-ti-ya ŭ gab-bi lŭ-meš ha-za-nu-tum [11] šal-mu-šu ki lib-bi-šu-nu [12] ti-la-ku-na iṣ-rit-meš-šu-nu [13] ŭ te-lĭ-ku-na hi-ši-ih ta-šu-nu [14] ša-ta mi-nu-um ya-di-nu [15] [ga(?)]-am-ri-ma ŭ ba-la-ṭam [16] šăr a-na lŭ-meš ha-za-nu-ti ib-ri-ya [17] ŭ a-na ya-ši la-a-mi [18] ya-di-nu mi-im-ma ŭ pa-na-nu [19] a-na lŭ a-bu-ti-ya ĭ-ša-ru [20] iš-tu è-gal-meš kŭ-par meš [21] ŭ mi-im-mu a-na ba-la-ṭi-šu [22] ŭ ĭ-ši-ru be-li ṣab-meš [23] a-na ša-a-šu-nu ŭ a-nu-ma [24] a-na-ku aš-bu-ru a-na be-li-ya [25] a-na ṣab-meš ŭ ṣab-meš ma-za-ar-tu [26] la-a tu........ ŭ [27] mi-im-mu....... mi [28] ĭ-da-nu....... [ya]-a-ši [29] ..... ya..... am [30] a-na-ku tar..... [31] šăr be-li u......

Sur le bord.

[*a*] šăr a-na lŭ-meš mi-ši gab-bi id(?)-na ù ya(?) iṣ meš šăr

[*b*] ta-di-nu-ni a-na tur-meš nĭt a-ši-ir-ti [*c*] ŭ ma-a-ti ta-di-nu-ni tur-meš Ɏ nĭt a-ši-ir-ti [*d*] a-na šăr-ri da-an-ni ŭ ki-na na-da-nu.

Verso.

[31 *bis*] ŭ u-iz(?)..... [32] ki a-na-za-ar..... [33] ša-bar-ti..... [34] la-ku-mi..... ma [35] tur Ɏ nĭt a-ši-ir-ta..... šu-nu [36] er ki gu-ub..... ni [37] a-na ya-a-ši ŭ..... ti [38] lŭ tur ši-ri-ya a-na..... li-ya [39] ṣab-meš la-a ĭ-ša..... [40] ŭ lŭ tur ši-ip-ri..... [41] la-a tu-ša-zu-na..... [42] ŭ uš-ši-ra-šu qa... mi [43] ṣab-meš ri-zu-ti šum-ma šăr..... [44] za-ir er-ki-ma ŭ i-zi-ba-ši [45] ŭ šum-ma ya-ti-ya ŭ..... [46] i-pa-ta-ra-ni mi-ši..... [47] uš-ši-ra lŭ-ka pi(?)..... ši [48] mi-nu-mi la-a ĭ-da-nu..... [49] iš-tu è(?) gal mi-im..... [50] a-na ya-ši la ṣab-meš ha-[za]-nu..... [51] ŭ i-ša-ra-bu mat-meš [i-na] bil [52] aš-ta-bar aš-ta-ni la..... [53] ya-tu-ru-na a-mă-tu [54] a-na ya-a-ši za-ba-tu [55] ka-li mat-meš šăr be-ya [56] ŭ qa-da be-li tu-tu-šu-nu [57] ŭ a-nu-ma i-na na-tu [58] ..... lu-na ṣab-meš mat-meš ha-ti [59] ... ha-za-nu-ti er-ki gub-[la] [60] ŭ mi-lik a-na er..... [61] ŭ la-a-mi ĭ-iš-mi.....?

TRADUCTION.

Recto.

(Moi) Rib-Iddi, je dis au roi, mon seigneur : Je me jette sept et sept fois sous les pieds de mon seigneur. Mon seigneur me fait dire : Envoie les forces des pays de Zalahhi(?) et de la ville de Ugarit; qu'elles viennent.......... renouvelle nos approvisionnements. Voici Aziri est mon ennemi(?) et tous les hommes de garde(?) lui veulent du bien. Tu prendras

leur approvisionnement et tu prendras leur fourniture . . . . Pourquoi a-t-il donné . . . . et le roi n'a donné de vivres ni aux hommes de garde, mes amis, ni à moi. Et dernièrement le roi a envoyé à mes ennemis de l'argent et tout ce qui leur était nécessaire pour leur subsistance, ainsi que les troupes dont ils avaient besoin, et voici, moi, j'ai demandé à mon seigneur des troupes et il ne m'a pas même accordé des hommes de garde; il ne m'a rien donné . . . . moi . . . . le roi, mon seigneur.

Sur le bord.

Le roi . . . . aux hommes . . . . du roi . . . . tu as donné aux fils d'Abd-Aširti et quand tu as donné aux fils d'Abd-Aširti . . . . au roi puissant . . . . donné.

Verso.

. . . . pour que je garde . . . . le fils d'Abd-Aširta . . . . eux . . . . la ville de Gubla . . . . à moi . . . . mon propre fils, ... n'a pas envoyé de troupes . . . . et tu n'as pas laissé partir le messager . . . . expédie-le. Si le roi envoie des troupes auxiliaires, l'ennemi abandonnera la ville et s'il vainc . . . . expédie tes hommes . . . . il ne m'a rien donné du palais . . . . à moi les troupes de garde . . . . brûleront les pays par le feu. J'envoie demander . . . . et s'ils ne me donnent pas des nouvelles et la prise de tous les pays du roi, mon seigneur . . . . . et . . . . . seigneur l'apprendra . . . . . . et voici . . . . les troupes du pays de Hati, les gardiens de Gubla, et un ordre à la ville . . . . . . et on n'a pas écouté.

77

TRENTE-SEPTIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] [a-na] šăr-ri en-ya [2] an par-ya um-ma Ỉ ri-ib-an-im [3] nĭt-ka-ma a-na gĭr-meš en-ya [4] an par-ya VII šu VII ta-an [5] am-ku-ut ĭ-eš-me šăr-ru [6] en-li a-mă-te nĭt [7] ki-ti-šu ma-ri-iṣ ma-gal [8] a-na ya-ši ga-ag kur-nu-tum[1] [9] Ỉ tur-meš nĭt a-ši-ir-ta i-ri-bu [10] i-na mat a-har-ra a-ša-šu-nu [11] ka-li mat-ki er ṣu-mu-ra [12] ŭ er ir-qa-ta ir-ti-hu [13] a-na lŭ-gal ŭ a-nu-ma i-na [14] er ṣu-mu-ra i-zi-za-ti [15] i-nu-ma ma-ri-iṣ lŭ-gal [16] muh nu-kur-ti i-ti-zi-[ib] [17] er gub-la ŭ ya..... [18] Ỉ zi-im-ri-da..... [19] Ỉ ya-pa-an-im..... ti-ya [20] a-nu-ma ki a..... ĭ-eš-ta-pa-ru [21] lŭ-gal a-na ša-šu-nu ŭ... [22] ..... ti-eš ma na a-na ša-šu [23] ..... ĭ-eš-mi šăr-ru en-li-ya [24] [a]-mă-te nĭt ki-ti-šu [25] uš-ši-ra be-la-ta [26] ki-ma ar-hi-eš a-na [27] er ṣu-mu-ra a-na na-za-ri

---

Verso.

[28] ..... ka-ša-ad ṣab-meš [29] qaš-ta-at šăr-ri an-par [30] ŭ ĭ-ša-am-ri-ni šăr-ru [31] an-par lŭ-meš ša-ru-ta eš-tu [32] lib-bi mat-šu ša-ni-tam ĭ-eš-mi [33] šăr-ru en a-mă-te nĭt-šu [34] ŭ-uš-ši lŭ-meš ma-za-ar-ta [35] a-na er ṣu-mu-ra ŭ [36] a-na er ir-qa-ta šum-ma [37] en-na... tu ka-li [38] lŭ-meš ma-[za]-ar-ti iš-tu [39] er ṣu-mu-ra ... a ŭ [40] ĭ-it-ru-uz-za..... me-ni(?) [41] en an par mat-zun ŭ [42] id-na-ni XX ta-hal [43] ĭb-kur-ra-meš a-na ya-ši [44] ŭ uš-ši-ra be-la-ta [45] ki-ma ar-hi-eš

[1] Interversion pour *ag-ga nu-kur-tum.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

[46] a-na er ṣu-mu-ra a-na [47] na-za-ri še ka-li [48] lŭ meš ma-za-ar-ti [49] ša-a ir-ti-hu mar-za [50] ŭ zi-mu-ru lŭ-meš [51] i-na lib-bi er šum-ma [52] la-a ṣab-meš qaš-ta la-a [53] at(?) mă(?)-ru-na ŭ

Sur le bord.

[54] ya-nu er ša-a-ti ir-ti-hu [55] a-na ka... ŭ šal-nin(?) ṣab-meš qaš-ta..... [56] i-ba-ša-at ka-li mat-meš [57] ni-lĭ-ku a-na šăr-ri

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, il est dit ceci : Moi, Rib-Addi, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil. Que le roi écoute la parole de son serviteur fidèle ; je suis dans une profonde douleur. La puissance hostile des enfants d'Abd-Aširta est entrée dans la Phénicie ; ils ont soulevé en leur faveur toute la région de Ṣumura et de Irqata contre le chef. Et maintenant la résistance (?) est organisée dans la ville de Ṣumura. Et le chef attristé résiste (?) à l'ennemi. La ville de Gubla.........., Zimrida......... Yapa-Addi, mon............ maintenant j'ai envoyé le chef chez eux. Ils ne l'ont pas écouté.......... que le roi, mon seigneur, écoute les paroles de son serviteur fidèle ; qu'il expédie des mercenaires (?) aussitôt que possible pour secourir la ville de Ṣumura.

Verso.

[J'attends] l'arrivée des troupes d'archers du roi soleil et

que le roi chasse les hommes du désordre (?) de son pays. De nouveau je prie le roi d'écouter les paroles de son serviteur et d'envoyer des troupes de garde à la ville de Ṣumura et à la ville de Irqata. Si .... toutes les troupes de garde de la ville de Ṣumura .... a dirigé (?) .... seigneur, soleil des pays, qu'il me donne 20 attelages de chevaux et qu'il dirige des mercenaires aussitôt que possible sur la ville de Ṣumura pour garder tout le pays. Et les hommes de garde qui se sont soulevés, punis-les (?) et......... des hommes dans la ville. Si les troupes d'archers ne.........

Sur le bord.

il n'y a pas; cette ville s'est soulevée contre toi et les...... .... les troupes d'archers.......... envahit tous les pays .... nous irons près du roi.

78

TRENTE-HUITIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

(Il ne reste que le tiers inférieur de la tablette.)

[1] um(?)............... [2] lŭ-meš ma-a-ru...... [3] ša-ad in-ši..... [4] ŭ da-lu si...... [5] ŭ dali..... ma-a-ri [6] šu-ut ĭ-di..... ni-ša-šu [7] ŭ a-mi kal(?) i-na..... na-nu-ma [8] šu-ut-pi(?) be-la-at-šu-nu [9] i-nu-ma i-ka-ši-iš a-na-ku [10] lŭ-meš šăr(?) nu-si-tu i-na ya-ši [11] ŭ-šu-ut te-la-at-šu-nu-ma [12] ŭ li-im-lik šăr nĭt-šu [13] li-ši-ra šăr lŭ ra-bi-a-šu [14] ..... ur i-na aš-ri-šu[-nu(?)] [15] ..... mi-tam iš-ta-hi-id [16] .. ... ma..... ib meš ĭ-ik-bi [17] ...... šăr..... ni a-na nĭt

Verso.

[18] ..... ad..... qa(?)a-na [19] ..... ši... šu [20] . .... a-ši..... [21] šu... ĭ-iš-mi-nu..... [22]. a..... nĭt ma-ă-di be-ni i-nu-ma [23] ..... a-nu-mi li-im-na ĭ..... šu [24] ..... a... tam ša-ru..... im-ma [25] a-na šăr en-ya a-mă te ĭ... mar [26] ŭ a-mă-te da-mi-ik šăr be-ni [27] qa-be-te a-na šăr be-ni-ya uš(?)-ši-ra-mi [28] ṣab-meš qaš-ta-ti ŭ ti..... aš-ra-ta [29] mi-kal(?) mi ĭ-ma-lik ab-zi..... da-ni [30] ṣab-meš qaš-ta-at šăr be-ni-ya [31] ..... te-ik-bu..... ab-ru-um [32] ..... be-ni-ya [33] ..... ṣab-meš qaš-ta-ti [34] ..... ad

---

Sur le bord.

[35] ..... ya-nu-mi-šu a-na qa..... [36] ..... ši-i-na na-[da]-ni a-na [37] ..... lu.....

TRADUCTION.

Recto et verso.

.... les hommes.......... et grand(?)........ au sujet(?) de leurs mercenaires......... moi, les troupes de marche.......... chez moi et au sujet de leurs...... .... et que le roi conseille son serviteur et lui envoie de ses grands; qu'il remette à sa place....... des chevaux..... ..... il a dit......... le roi....... au serviteur...... ..... à......... il nous a entendus....... le serviteur sincère du seigneur.......... multitude........... au roi, mon seigneur, des paroles.......... et de bonnes paroles de mon seigneur, le roi........ dis au roi, mon seigneur, qu'il envoie des troupes d'archers........... qu'il

donne des troupes d'archers......... tu as dit........ mon seigneur....... des troupes d'archers.

Sur le bord.

.... à ta main......... à.......

79

TRENTE-NEUVIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] I ri-ib-[an-im]...... [2] [a]-na en..... [3] an nin ša..... [4] ti-din ag-ga a-na..... [5] [a]-na gĭr-meš en-ya an..... [6] VII šu VII a-an am-ku-ut [7] ... di-šum(?) en-li i-nu..... [8] nin-at er gub-la.. .. [9] ... iš-ša ri-it..... meš..... [10] ša... gi-rib nu-kur ša ṣab gaz-meš [11] lit..... ya ga-am-ru tur meš-šu(?) šal-meš [12] ṣab... bit-meš i-na na-da-ni..... [13] ..... mat ya-ri-mu-ta i-na... [14] i-na ba-la-at zi-ti [15] ... ya šal da um(?) la te du(?) [16] ma-ši...... aš-šum ma-li [17] ... ri..... im aš-ta-bar ar-ši..... [18] ta-ni a-na bit ma aš-šum tu(?)-gi-ka-nu [19] ..... i-da-gal a-pi... meš... a [20] du-na li-eš-mi..... [21] te-me.....

Verso.

[24] ..... ka..... [25] ... šăr-ri en-ya I a..... [26] ... er ir-qa-ta i-du-ku nĭt(?) [27] ... meš-ka a-na ..... ya-nu [28] ša..... ma a-na [29] I nĭt a-ši-ir-ta ši..... an [30] iz-za-bat er ar..... ta [31] u(?) an-nu-uš..... na-an-na [32] en-na(?) ša(?) ha-ti.....

[33] li..... da šăr be-li [34] i-nu-ma i-za-bat šăr ha-ti [35] ka-li mat-mat ku-ti-ti [36] šăr mat mi-it-ta-ni-ma [37] šăr mat na-be(?)-ma..... [38] ... šăr šăr ra-bu...? [39] Ɨ nĭt a-ši-ir..... [40] ur-ku ĭ-lĭ..... [41] iš-ši-ra..... [42] ... dan.....

Sur le bord.

[*a*] ..... Ɨ a-bi(?) eš..... [*b*] ..... ra-ya-tam iš..... [*c*] ..... par-ra a-na-ku a-na......

TRADUCTION.

Recto.

Rib-Addi dit au seigneur....... que la dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur; je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil.......... La dame de la ville de Gubla...... au milieu de l'ennemi, les combattants........ La totalité de ses fils, de ses femmes et des gens de sa maison, en donnant........... pays de Yarimuta en.......... pour sauver la vie.......... j'ai envoyé.......... je m'enfuirai(?).......... il se confie .... qu'il écoute........

Verso.

Le roi, mon seigneur......... ville de Irqata, il a tué tes serviteurs pour.......... à Abd-Aširta.......... il prendra(?) la ville de Ar.......... certes le prince de Hati .... le roi, mon seigneur.......... que le roi de Hati prendra tous les pays de Kutiti et le roi du pays de

Mittani, le roi de Nabema(?) ces grands rois, Abd-Aširta.. .... chien, il montera et il enverra des troupes.

Sur le bord.

J'envoie à.........

80

QUARANTIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] [Ỉ ri]-ib-ha-ad..... [2] ..... bi a-na en-šu [3] . .... mat-ki-zŭn šăr gal [4] an nin ša er gu-ub-la [5] ti-id-di-en din(?)-na [6] a-na šăr be-li-ya [7] a-na gĭr-meš en-ya an par-ya [8] VII šu VII ta-an am-kut [9] lu-u i-di šăr en-ya [10] i-nu-ma šal-ma-at er gub-la [11] šal-lat ki-it-ti ša šăr [12] ŭ ag-ga ma-gal nu-kur-tum [13] ša ṣab-meš lŭ gaz-meš [14] muh-ya ŭ la-a a-kul(?)-me(?) [15] šăr en-ya iš-tu

---

Verso.

[16] er ṣu-mu-ur-ki [17] ... a en-ni-bu-uš..... [18] a-na ṣab meš lŭ gaz-meš [19] i-na lŭ pa-*kă*(?) šar-ri [20] ša i-šu-u i-na er ṣu-mu-ur [21] ba-da-ta-at er ki [22] a-nu-um-ma Ỉ pa-ha..... ta [23] lŭ pa-*kă*(?) šăr ša i-na [24] er ṣu-mu-ur ki ša da-(?)-me(?) [25] bu-uš-qu(?) ù ma-na-ru[1] [26] ša muh er gub-la [26] iš-tu mat ya-ri-im-mu-ta [27] nu-bal-li-it [28] ag-ga-ma gal nu-kur-tum [29] ša(?)

[1] Le dernier mot fait peut-être partie de la ligne précédente.

nu ŭ u-ul [30] muh-me šăr iš-tu [31] .... hal-ki-šu

TRADUCTION.

Recto.

Rib-Haddi [1] dit à son seigneur, roi du monde, roi grand : Que la dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur ; je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil ; que le roi, mon seigneur, sache que la ville de Gubla, esclave fidèle du roi, est tranquille. De grandes forces ennemies composées de nombreux guerriers (se jettent) sur moi et je ne........... le roi, mon seigneur, de

---

Verso.

la ville de Ṣumur........... nous ferons.......... ces troupes guerrières par le *lŭ-pa-kă* (?) du roi qui a transporté (?) dans la ville de Ṣumur les *badatât* [2]..... de la ville. Voici (?) Paha......... le *lŭ-pa-kă* qui est dans la ville de Ṣumur.. .... qui sont contre la ville de Gubla............. du pays de Yarimuta nous faisons vivre (?). La grande force ennemie de............... contre le roi de...........

---

[1] L'orthographe *Haddi* au lieu de *Addi* prouve la prononciation douce du ḥ cunéiforme que la plupart des assyriologues assimilent au خ (*kh*) pointé des Arabes.

[2] Serait-ce une faute pour *balatât* « les vivres » ? On peut aussi songer à *madatât* « les tributs ».

81

QUARANTE ET UNIÈME LETTRE DE RIB-ADDI.

Recto.

[1] a-na..... [2] um-ma] ri-ib..... [3] am-ku-ut de..... [4] en-ka ši(?)..... [5] ti-di-mi..... [6] pa-ni šăr-en..... [7] ta-aš-bu-ra..... [8] si-en-ni..... [9] ša er gub-la..... [10] ka-meš ù..... [11] a-na ya-ši ŭ..... [12] iš-ka-da..... [13] ŭ na-ad..... [14] ..... ba-la-ti [15] ..... šum..... [16] ..... ti-i-di [17] ..... ša-a

---

Verso.

[18] ..... a-na mi [19] ..... ub-ri..... [20] na-mu ša..... [21] ... ul ta-ak..... [22] ĭ-ĭ-ši-ru-ma [23] pa-ni ṣab-meš kaš [24] tu-ša-am-ri..... [25] iš-tu lŭ-meš..... [26] šum-ma mu-meš..... [27] ĭ-za-na ṣab-meš..... [28] ŭ in-ni..... [29] mat mat ki-meš..... [30] šum-ma qa..... [31] ŭ ya-nu..... [32] iṣ-rit lŭ-me..... [33] ... meš-ka..... [34] ... a-di mu.....

Sur le bord.

[35] pal-ha-ti lŭ-meš hu-ub..... [36] ul-ti ma-ha-za-na.....

TRADUCTION.

Recto.

A.......... ainsi : (Moi) Rib-Addi, je me jette...... ... que la dame de Gubla donne............. devant le roi, mon seigneur......... tu as envoyé........... de la ville de Gubla........... tes........... à moi..... ..... la vie........... si........... tu sais

---

Verso.

.... à.......... ami......... tu n'as pas...... ... qu'il expédie devant tes troupes de marche....... des hommes, si les noms(?)........... des troupes........ .... des pays............ si........... sinon...... ...... approvisionnement........... tes........... jusqu'à........

Sur le bord.

La crainte des hommes......... des villes.......

82

LETTRE ADRESSÉE À RIB-ADDI PAR SON PÈRE.

Recto.

[1] [a]-na I ri-ib-an-im [2] tur-ya ki-bĭ-ma [3] um-ma I lŭ-gal ṣab-meš-at-ka-ma [4] a-bi-ka an-meš-nu [5] šu-lum-ka šu-lum bit-ka [6] li-iš-da-i-di(?) [7] kă bu-u la-a-mi [8] lĭ-ti-en-nu e-ri-ib [9] lŭ-meš ša er ṣu-mu-ri-ki

[10] ... ra-ki-ya mu-ta-nu-mi [11] i-na er ṣu-mu-ra-ki [12] mu-ta-nu-u muh(?)..... [13] lŭ-meš-u ŭ i-na... [14] ĭb-meš ma-an-nu mu...? [15] muh-hi ĭb-meš i-nu-ma [16] la-a ta-la-ku

---

Verso.

[17] ĭb-meš ŭ u ba... [18] ib-meš šar-ri [19] ŭ u-ul-la-a [20] hal-ku mi-im-mi [21] šăr a-ki u-ba-a-šu-nu [22] be-lu-šu-nu šum-ma [23] šăr-ru en-ši(?) ĭb-meš [24] bu-a-mi ĭb-meš [25] šăr am-mi-nĭm-mi [26] te-ib bu-šu ki-šu-ma [27] a-na nĭt-meš e šăr [28] uš-ši-ra-am-mi lŭ-meš [29] [a]-na na-za-ar er-ki [30] ... lu-u sab-ra-ti [31] ... šăr muh-hi-ku-nu [32] ... ṣab-mes... i-na

---

Sur le bord.

[33] ... ku-mu muh-hi gab...

TRADUCTION.

Recto.

A Rib-Addi, mon fils, il est dit ainsi [par] le chef de tes troupes, ton père : Que nos dieux consolident (?) ta paix et la paix de ta maison. La porte.......... entrer des hommes de Ṣumur. La peste (?) dans la ville de Ṣumur; les pestiférés .... les hommes et dans........ les chevaux qui .... tu ne montes (?) plus à cheval.........

---

ki-ti šăr..... [27] [be]-ni-ya an-nu-[um] uš..... [28] a-na è-gal a-na mi [29] la-a eš-tap-pa-ar-ma [30] ... na-ni a-na ka-tu..... [31] ŭ eš-tap-pa-ar i-na [32] nu-kur ag-ga muh-ya...? [33] ŭ pal-ha-ti da..... [34] la-qa-a er ṣu-mu-ra..... [35] mi-nu-qa-ma mi-im-ma [36] a-na ša-a-šu ki-na..... [37] ud(?) da-an pa-ni-šu u..... [38] ... la ĭ-eš-ta..... [39] ... ra-šu ..... [40] ... ku.....

TRADUCTION.

Recto.

.... ne....... Ari........ depuis l'envoi(?).... ..... la ville de Gubla maintenant envoie......... Aziru, des troupes........ alors......... les dieux........ et sinon......... la ville....... son ennemi........

Verso.

.... le roi......... mon seigneur, voici........ au palais........ je n'ai pas envoyé......... à toi..... ..... et j'ai envoyé contre la puissance ennemie qui m'attaque......... et la crainte......... prendre la ville de Ṣumur et tout ce qu'il a......... devant lui.......... il n'a pas envoyé son messager(?)........

84

QUARANTE-TROISIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] [𒁹 ri-ib]-an-im ik-bi [2] um-ma [a]-na šăr mat mat zun

[3] ..... an nin ša er..... [4] ..... [ti]-di-en ga-ag[1] a-na..... [5] [be-li]-ya a-na gĭr-meš en..... [6] na-ya VII šu VII a-an am..... [7] ..... i-di šăr-ri en-li [8] [ag-]ga nu-kur-tam ša-a.....? [9] [I] nĭt a-ši-ir-ta muh..... [10] ..... ki ka-li er ki..... [11] ..... ma II er ki ir-ti-hu..... [12] ya-ši ŭ šu-nu-tam..... [13] ..... a a-nu-ma ki-ma hu [14] ... i-na lib-bi hu-ha-ri [15] [ša]-ak-na-at ki-na-nu.....? [16] ..... ku i-na lib-bi er gub-la.....? [17] ..... ĭ-eš-me en-li a-mă-te [18] ..... na-a-nu-ma i-na.....? [19] ..... be-ru-na i-ba-ša-ti [20] ..... ŭ.....

Verso.

[34] [a]-na-ku.............. [35] i-ri-ši...........
[37] [ki-ma] ar-hi-eš ŭ [38] ..... ma-za-ar-ta.....

TRADUCTION.

Recto.

Rib-Addi dit ceci au roi du monde : Que la dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur; je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. Sache, ô roi, mon seigneur, que la puissance hostile des fils d'Abd-Aširta..... contre toutes les villes......... ces deux villes, ils les ont soulevées contre moi, et elles............ et voici, je suis comme un oiseau qui est dans un filet ou dans une cage. Comme nous......... dans la ville de Gubla..........

[1] *ga-ag* pour *ag-ga;* le scribe, habitué à l'écriture phénicienne qui se dirige de droite à gauche, a renversé par distraction l'ordre des caractères cunéiformes.

que le roi écoute les paroles........... à présent il a envahi Beruna........

Verso.

Moi........ je désire....... aussitôt que possible... ...... de garde..........

85

LETTRE ÉNUMÉRANT DIVERS OBJETS ENVOYÉS AU ROI.

Recto.

[1] ..... u-nu-tu ša ik(?)..... [2] ... [ri-ib]-an-im ù a-na ša-lu [3] ..... ma II li-im a..... [4] ..... da-sŭ(?) bit(?) [šăr]-ru-ta [5] ... li-im ˥ li-im..... me bi [6] C ub gal C ub..... še-bu [7] I su bit..... ru za(4)(?)..... [8] I gi(?) ba mat..... [9] ... gi(?) ku ku li..... [10] gi(?) ir..... [11] ... ma ki še.. ... [12] ... nam(?) ši-ti [13] ..... aš-ku-ma..... [14] ..... li..... [15] ..... XL(?)..... [16] .. ... aš mat aš(?)-ru..... [17] I gĭr II kŭ-gi(?) mu-hi ..... [18] ..... ka XL šu kŭ-gi(?)..... [19] ka.. ... ši-na-ša..... [20] X lib..... IIII..... [21] XV ša ba-li XV ma-ar [22] I..... šal nĭt..... nĭt-meš [23] ya-nu..... na-an-nu te-lik-ši [24] nĭt(?) ˥..... tu-ra-na [25] ŭ li..... kŭ-par(?) meš [26] C kŭ-gi [27] ..... ba-lu..... [28] a-hu..... [29] dan-na ŭ [30] la-a ĭ-bu-šu

Verso.

[31] it-ta-da nĭt an..... [32] ˥ i-a-zi-mi ri-ši.....

[33] šăr-ru a-na la-ki-ši..... [34] ti-da-ga-lu pa-na.....
[35] ŭ a-na nĭt-an-im..... [36] šăr-ru uš-ši-ir u.....
[37] a-na ša-še ŭ..... [38] šăr-ru i-na ša-me.....
[39] la-a u-nam-di-nu [40] a-nu-ma ka-li-u-nu.....
[41] a-na ma-har šăr..... [42] bi........ [43] ..
... ru a-na ša-a-šu..... [44] a-na en-ya u da-me-ik..
... [45] a-na lŭ tab(?) ga-ya

(La moitié inférieure du *verso* ne porte pas d'écriture.)

TRADUCTION.

Recto.

Les ustensiles que.......... Rib-Addi et à..........
de la maison royale........ 100 *ub* grands, 100 *ub* petits,
1 *su*....... 1 *gi bamat*(?)....... 1 *gi kukuli*, 1 *gi*.....
60....... 1 *gĭr*....... 1....... 2....... 60.......
10 au milieu........... 3........ 15......... 15...
1 .... servantes....... serviteurs........ sinon...
...... tu la prendras(?)......... de l'argent.........
100 or......... ils n'ont pas fait........

Verso.

est connu le serviteur........ Iazimi......... le roi pour la prendre......... tu confieras à lui.......... et Abd-Addi......... le roi envoie.......... à lui.......... roi dans le ciel.......... (?) ne donnera pas. Voici, tous les ustensiles......... devant le roi......... à lui....... .... à mon seigneur qu'il plaise(?)........... à mes amis(?)

86

QUARANTE-QUATRIÈME LETTRE DE RIB-ADDI(?) AU ROI.

Recto.

[1] ..... qa-at..... [2] ..... šăr be-li..... [3] ..... VII(?) ŭ..... [4] I(?) ša..... be..... [5] Ĭ nĭt a-ši-ir-ti i-nu..... [6] ..... lib-bi-šu-nu..... [7] e-šu-nu...... [8] ma-ti-i-šu.....a-na [9] qa(?) am-ma ku-mi-u..... [10] ..... ṣab-meš šăr a-na..... [11] ŭ ha-za-ni šăr a-na..... [12] ŭ lŭ-meš pi-hi ŭ..... [13] i-na-an-na ša qa..... [14] lŭ-meš pa-kă(?) tam šăr be ..... [15] ŭ ra..... zu-lŭ..... [16] ša ka-bu tam-ma ..... [17] tu(?) er..... e a-na..... [18] er ki be-ru-na ir-ti-ha(?) [19] ŭ ti-ba-u-na ši-la..... [20] ..... ki mi-ši-a-ti ši..... [21] ..... lĭ-ku-na i-nu-ma..... [22] ..... kam.....

Sur le bord.

[*a*] ..... tu a-na..... [*b*] ..... lib-bi..... [*c*] ..... ŭ..... a-na [*d*] ..... ši..... i ŭ-na..... [*e*] ..... ša-šu-nu ŭ..... [*f*] la-a ĭ.....

Verso.

(La partie supérieure est brisée.)

[1] ši..... [2] er..... [3] šăr..... [4] šăr mat-meš ha-ti i-nu-ma bar..... [5] a-na tur-meš nĭt-meš ur-meš ki na..... [6] ĭ-ha-mi-ta uš-šir ṣab-mes..... [7] šăr ŭ ĭ-lĭ-ki-na-nu ši..... [8] ti-ni-bu-uš[1] mat-meš a-

[1] *ti-ni-bu-uš*, pour *ni-ti-bu-uš*, inversion par inadvertance des deux premiers signes.

IMPRIMERIE NATIONALE.

na šăr be-ya [9] mi-ya-na-nu ur meš ka-bu šum-ma..... [10]]... ya-mă-zi pal-ha-tu šăr be..... [11] la-a la-ki-šu-nu šum-ma šăr be..... [12] ĭ-ik-bu a-na lŭ gal er ki ..... [13] a-na lŭ gal er-ki ku-mi-di-li [14] ... iz a-mi-la ku-na-nu ar..... [15] ..... a-na ya-ši pa-nu-šu-nu ..... [16] ..... nu-ma-ti e-te-bu..... [17] ..... a-na lŭ-meš bit..... [18] ..... meš ya ša [19] ..... ru bu-hi-ir [20] ..... bi-hi(?).....

TRADUCTION.

Recto.

.... la main de........ le roi, mon seigneur.... ..... 7(?)...... et 1........ qu'Abd-Aširti.......... leur cœur....... quand ils........ à....... les troupes du roi ...... et les gardiens du roi à....... et les commandants.......... maintenant......... les *lŭ-pa-kă* (?) du roi, mon seigneur........ à........ la ville de Beruna il a soulevé............ et tu viendras........... voici.........

Sur le bord.

à.......... cœur......... à.......... lui........ eux....... ne........

Verso.

(La partie supérieure est brisée.)

.... la ville......... le roi....... le roi du pays de Hati......... voici aux fils des serviteurs des hommes .... il a dépêché(?), envoie des troupes.......,

.... roi, il nous prendra............ tu restitueras le pays au roi, mon seigneur........ les hommes, il leur dit......... la crainte du roi, mon seigneur........ ils ne sont pas allés (?) si le roi, mon seigneur............ il a dit au chef de la ville de Kumidili......... à moi devant eux......... ils ont fait......... aux hommes du palais .... mes......... assemble.........

87

QUARANTE-CINQUIÈME LETTRE DE RIB-ADDI(?) AU ROI.

Recto.

(Le commencement manque.)

[1] .... [2] muh-šu ŭ..... [3] ma-gal a-di ti-iz ki(?)..... [4] ... i-bi-ša ŭ i-nu [5] ..... ta tup-pa-meš a-na lŭ-meš ha... [6] ŭ ti-ba-u-na i-bi-iš [7] šum-ma ya-nu ṣab meš kaš-ta..... [8] nu-na-nu a-na za-ba-ti er [9] ŭ ti-zi-bu-na za-bat mi-ni(?) [10] er ki-meš gub-ub-li ŭ mi...? [11] ti-bu-na ṣab-meš kaš-ta-tu a...? [12] i-nu-ma ša-bar-mi šăr be-li [13] a-nu-ma ṣab meš a-za-at ŭ ti-na..... [14] ka-ya-bu-tu ŭ ka-ma-mi [15] ya-nu-mi ṣab-meš kaš-ta-tam la [16] tu-zu-ù da-nu muh-nu [17] ..... ba-li a-zi ṣab-meš kaš..... [18] ..... ša-bar-ti an-ni-ti [19] ..... ku-mi..... lŭ la [20] ..... mi er-meš gub-ub-li [21] ..... i-na ti-bu-na ṣab-meš [22] ..... ri-ib-ad-di

---

Sur le bord.

[*a*] ..... mi na-nu i..... ya [*b*] ..... šu-nu i-nu-ma ya..... [*c*] ..... nu-la-ku ù ya bi ĭ..... [*d*] ..... la ku i-bi-ki er..... [*e*] ..... bi-ĭ-ri šum-ma ni..... [*f*] ..... iṣ-rit meš.....

Verso.

[23] a-na..... a šăr-meš pa-nu..... [24] ti..... aš du(?)-li [25] ŭ at-ta la-a ti-zi-ib-bu [26] šum-ma ya-nu ṣab-meš qaš-ta-tam mu-rù-nu [27] ŭ uš-ši-ra iṣ-rit-meš ti-lĭ-ku-ni [28] qa-du an-meš ma(?)-da-ti a-na be-ya [29] la-a-mi ĭ-ig-ba šăr be-li.....? [30] mi-di-la za-ab-ta-at pa(?)..... [31] ŭ i-na-an-na tu... ba..... [32] lŭ-meš tur..... [33] šăr-me..... [34] ṣab-meš..... [35] ŭ..... [36] i.....

TRADUCTION.

Recto.

(Le commencement manque.)

Et.......... contre lui.......... beaucoup jusqu'à ce...... faire............. des lettres pour les hommes de garde.......... et tu viendras faire(?), sinon......... les troupes d'archers........... pour prendre la ville et tu nous laisseras(?) prendre la ville de Gubla........... l'arrivée des troupes d'archers........ que(?) l'envoi du roi, mon seigneur,............. à présent les troupes qui sortent(?).......... il n'y a pas de troupes d'archers........... contre nous........... les fortes troupes d'archers.......... cette missive............ les villes de Gubla............. à l'arrivée des troupes............ Rib-Addi.

Sur le bord.

...... nous....... eux....... voici....... la ville......... si.......... approvisionnement.

Verso.

A......... les rois........ et toi, tu n'abandonneras pas......... s'il n'y a pas de troupes d'archers......... et envoie des approvisionnements. Tu iras avec les dieux... .... à mon seigneur........ le roi, mon seigneur, n'a pas dit........ n'a pas été prise et maintenant tu.... .... les hommes (envoyés)(?) du roi.............. des troupes.........

88

LETTRE D'UN GOUVERNEUR AU ROI.

Recto.

[1] ..... en-ya an-par-ya..... [2] [ki]-bĭ-ma [3] .. ... di-tar nĭt-ka nĭt ki..... [4] šap-li II er e še(?)..... [5] ..... ri-en-ya a-na gĭr-meš]](?) šăr..... [6] en-ya an-par-ya an-meš-ya VII šu... [7] ŭ VII-it-ta-an am-ku-ut [8] a-mur-me a-na-ku nĭt]] šar-ri..... [9] [ša] ur-ru-du]] šar-ra en ya [10] ... du ya a-na gĭr-meš-ya ki [11] ... ti-ya iš-tu da-ri.....]] šăr-ru be..... [12] ..... ri ù bi [13] du-na ....

Verso.

[1] ..... ik(?)..... [2] ..... ša..... [3] ..... na-bar a..... bi [4] ŭ li-lĭ-ma-ad]] šar-ru ki... [5] ŭ li-di-en-me]] šar-ru en..... [6] XXX lŭ meš qa-du I(?) lŭ ši um(?) en..... [7] a-na na-za-ri er ki... e-ti(?)... [8] ŭ a-nu-um-ma ha-ra-ni-ya u-še..... [9] ŭ pa-nu-ya a-na i-ri-bi [10] a-na ur-ru-ut]] šăr-ri en-ya

---

Autre fragment.

[1] ŭ..... [2] a-na i..... [3] Ɪ ya-ab-ru..... [4] a-na ya-ši.... [5] hul-ik ù..... [6] ŭ ĭ-im-ku-ut [7] qa-du Ɪ ka-pi..... [8] qa-du šiš-meš..... [9] qadu lŭ-meš..... [10] ŭ bu-hi..... [11] ..... du.....

TRADUCTION.

Recto.

.... mon seigneur, mon soleil........ il est dit... .... le juge(?) ton serviteur, serviteur fidèle........ ... en bas, les deux villes......... le roi, mon seigneur; aux pieds du roi.......... mon seigneur, mon soleil, mes dieux sept et sept fois je me jette. Regarde, je suis le serviteur du roi,..........; au service du roi, mon seigneur, à mes pieds......... mon......... depuis longtemps...... le roi, mon seigneur.........

Verso.

.... que....... le roi....... que le roi l'apprenne et qu'il donne 30 personnes avec un officier(?)....... pour garder la ville......... et alors je ferai un voyage(?) et je tâcherai d'entrer dans le service(?) du roi, mon seigneur.

Autre fragment.

.... Yabru........ à moi.......... mauvais...

...... tombé........ avec Kapi........ avec les frères .... avec les hommes........ et assemble (?).....

89

QUARANTE-SIXIÈME LETTRE DE RIB-ADDI AU ROI.

Recto.

[1] ..... a-na en [2] ..... šăr ta-am-ha-[ar] [3] ..... ti-di-en ag-[ga] [4] ..... en-ya [5] ..... ya VII šu VII a-an am-ku-ut [6] ..... i-di šar-ru en-li i-nu-ma [7] ag-[ga] nu-kur-tum ša nĭt a-ši-ir-ta [8] ..... bar-ti ki ka-li er-ki-meš-ya [9] ..... ša-a-šu er gub-la ŭ er be-ru [10] ... ha a-na ya-ši ŭ II er er [11] ..... a ŭ ik-bi a-na lŭ-meš..... [12] ..... ku-mi en-ku-nu ŭ en-ni..... [13] ..... lŭ-meš-gaz ki-ma er am-mi...... [14] ..... en-ni-ib-šu ar a-na..... [15] ..... zi... lŭ bar-ra bar te ù..... muh..... [16] ..... šu lŭ..... ti-šu ŭ ..... ši-ir-da-nu [17] ..... a-i-di..... ma-har [18] [Ĭ] nĭt a-ši-ir-ta i-na bi-ma a-bi-eš [19] ..... šu bar(?) nu-u a-na ya-ši a-nu-ma [20] ..... ba-ti ŭ qa-la-ti i-na [21] ..... ya la-a i-li-e a-a [22] ..... aš-ta-bar a-na è-gal [23] ..... te-ru-na a-mă-tu [24] ..... an am-ma-ha-az [25] ..... zi-ya..... [26] ..... ŭ..... [27] ..... bi u-ul ga(?)..... [28] ..... la ta-aš.....

Verso.

[29] ..... ad II ĭt an..... [30] ..... meš qaš-ta-ti ŭ ..... [31] ..... u-ul ĭ-ma-ku-ta..... [32] ..... ya ŭ ĭ-lĭ-ka-ni aš..... [33] ..... gal ŭ mi-na a-na lŭ-meš..... [34] ..... nu-ma ki-ma hu ša i-na lib-bi [35] [hu]-ha-ri ù ki-lŭ-bi ša-ak..... [36] ... šu-ma šu-nu

i-na lib-bi..... [37] ud(?) nu at ša-la-mu ta..... bar ..... [38] ..... li i-ri-ši ga-am-ru [39] ..... meš bit meš-šu-nu [40] ..... ri-mu-ta [41] ..... ba-la-at-zi-šu-nu a-nu-ma..... [42] ..... ak-bi a-na ša-a-šu-nu an..... [43] ..... ṣab-meš qaš-ta-ti i-nu-ma ti-du..... [44] ..... ya-nu ŭ an-nu-u na-a-nu..... [45] ..... ya-nu a-na II ĭt-meš la-a-tu..... [46] ..... meš qaš-ta-ti ŭ i-ti-la..... [47] ..... nĭt a-ši-ir-ta ŭ ĭl-ti-ki II..... [48] ..... na-nu er ṣu-mu-ra lŭ-meš..... [49] ..... a-nu-tum... ba-aš-šu ŭ-lŭ..... [50] ..... ar it-ti-nu-mi..... [51] ..... šu..... ku i-na i-di..... ya..... [52] ..... ma..... da-ga-lu... ta-zi..... [56] ..... ŭ..... [57] ..... ŭ ki-na.................... [59] ..... a-mă-ti-šu.

TRADUCTION.

Recto.

Au seigneur....... roi guerrier....... que la dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur; je me jette sept et sept fois aux pieds........... que le roi, mon seigneur, sache que la puissance hostile d'Abd-Aširta........ toutes mes villes......... à lui la ville de Gubla et la ville de Beru. Contre moi, ces deux villes......... il a dit aux hommes......... votre seigneur.......... les combattants, comme la ville d'Ammi.......... à............ contre........... les hommes........... en présence d'Abd-Aširta......... à moi maintenant et tu as dit..... ..... ne......... j'expédie au palais.......... et apporter nouvelles...... frapper....... mon âme.......

Verso.

2 mois......... les troupes d'archers et........ mon

...... il viendra...... grand et quoi aux hommes..... maintenant comme un oiseau qui se trouve dans un filet ou dans une cage......... quand eux, au milieu(?)....... saluer(?) tout le désir.......... leurs maisons......... le pays de Yarimuta........... la vie de leur âme; maintenant........... j'ai dit à eux......... troupes d'archers que tu............ il n'y a pas.......... et ceci est donné(?)......... il n'y a pas......... à deux mois tu ne...... des troupes d'archers et montera...... Abd-Aširti et prendra........... nous, la ville de Ṣumura, les hommes ce........... et.......... les hommes..... .... avec nous.......... il.......... dans les mains. Mon........ confier......... et........ et certes... .... ses paroles.

90

LETTRE DE ZIMRIDDI DE SIDON AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya [2] an-meš-ya an-par-ya ša-ri be-la-ya [3] ki-bĭ-ma [4] um-ma ⲧ zi-im-ri-id-di [5] lŭ-ha-za-nu ša er zi-du-na-ki [6] a-na ğir-meš en-ya an-meš an-par ša-ri [7] ša be-la-ya a-na ğir-meš en-ya [8] an-meš-ya an-par-ya ša-ri be-la-ya [9] VII šŭ VII ta-a-an am-ku-ut [10] lu-u i-di šăr en-ya i-nu-ma [11] šal-ma-at er zi-du-na-ki šal-lat-ti [12] šar en-ya ša i-din i-na qa-ti-ya [13] ŭ i-nu-ma iš-te-mi a-mă-at [14] šăr en-ya i-nu-ma iš-tab-bar a-na nĭt-šu [15] ŭ ĭ-ih-di lib-bi-ya ŭ [16] ĭ-ša-ki saq-ya ŭ en-nam-ru [17] II ši-ya ù hi-na-ya[1] i-na ša-me [18] a-mă-at šăr en-ya ŭ i-di

---

[1] *hi-na-ya* pour *inaya;* le ḥ se prononçait avec une aspiration très douce.

Verso.

[19] šăr i-nu-ma šu-te-ra-ku i-na [20] pa-ni ṣab-meš kaš-ta-ti šăr en-ya [21] šu-te-ra-ku gab-ba ki-ma qa-bi šăr en-ya [22] ŭ i-di šăr en-ya i-nu-ma [23] da-na-at nu-kur-tum ma-gal muh-ya [24] gab-bi... a ša i-din šăr [25] i-na..... en-ni-ib-šu [26] ŭ lŭ-meš..... tur-meš ŭ ĭ-din-ni [27] šăr i... ŭ lŭ-lim ša ĭ-la-ak [28] i-na pa-ni ṣab-meš qaš-ta-at šăr [29] a-na ša um(?) er ix.... zuṇ ša en-ni-ib-šu [30] a-na lŭ-meš sa-gas-meš [31] ŭ ut-ta-ri-ši-na i-na [32] qa-ti-ya ŭ i-li-ya ra-ṣi [33] šăr en-ya ki-i-ma lŭ-meš a-bu-ti-ya [34] pa-na-nu-um

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, roi, mon seigneur, il est dit (ceci) : Moi Zimriddi, préfet de la ville de Sidon, je me jette sept fois sept fois aux pieds de mon seigneur, mon dieu, mon soleil, aux pieds de mon seigneur, mon dieu, mon soleil, roi des armées (?).

Le roi mon seigneur est informé que la ville de Sidon, l'esclave qu'il m'a confiée, est tranquille.

En prenant connaissance de l'ordre que le roi mon seigneur m'a envoyé, mon cœur s'est rempli de joie, j'ai levé la tête, mon visage et mes yeux se sont illuminés en entendant l'ordre du roi, mon seigneur.

Verso.

Que le roi mon seigneur sache (aussi) que je me suis mis à la tête de ses archers, me conformant scrupuleusement à son ordre.

Enfin, je porte à la connaissance du roi, mon seigneur, que les forces ennemies m'ont violemment attaqué. Toutes [les troupes?] que le roi, mon seigneur, m'avait remises se sont rendues(?) pendant le combat. C'étaient des jeunes gens(?). Que le roi me donne des hommes qui soient capables de se mettre à la tête de ses archers pour assiéger les villes qui se sont rendues(?) aux combattants (rebelles) et je les reprendrai aussitôt.

Puisse la bienveillance du roi, mon seigneur, s'étendre sur moi, comme elle s'est étendue autrefois sur mes adversaires (?).

91

LETTRE DE RABIMUR DE GUBLA AU ROI.

Recto.

[1] [a-na] šăr en-an-par-ya um-ma [2] er gub-la šal-lat-ka um-ma [3] an-ra-bi-mur nĭt-ka-a-ma [4] gĭr-meš en-ya an-par VII VII am-kut [5] la-a ĭ-ku-u šăr en-ya [6] i-na er gub-la šal-lat-šu [7] er šăr-ri iš-tu da-ri-ti [8] ša-ni-tam a-na mi-ni i-ši-ir šar-ru [9] i-na Ỵ a-zi-ri ŭ ĭ-bu-šu [10] ki-ma lib-šu a-mur Ỵ a-zi-ru Ỵ a-du-na šăr mat ir-qa-ta [11] da-ak šăr mat am-mi-ya [12] ŭ šăr mat ar-da-ta [13] ŭ lŭ-gal da-ak ŭ la-qa [14] er-meš-šu-nu a-na-ša-šu [15] er-ṣu-mu-ra a-na ša-šu [16] er-meš šar-ri Ỵ en er gub-la [17] iz-zi-la-ab(?) šăr-ri [18] ša-ni-tam a-mur er ṣu-mu-ra [19] [da]-ak er ul-la-az-za pa-la ša [20] ša-zab a-mur ar-na-ma [21] ..... bu-uš Ỵ a-zi-ru [22] ..... aš ur-ru-bi-šu [23] ..... mu-hi-ša ar-nu.

Verso.

[24] ..... nu iš-ši-ir lŭ-meš [25] ..... ra Ỵ i-ta-ka-ma [26] ..... da-ak ka-li [27] ... mat-meš am-ki mat-meš

šăr-ri [28] ŭ i-na-an-na iš-ši-ĭr [29] lŭ-meš-šu i-na a-ba-at kur-kur-meš [30] am-ki ŭ ki-ki ša nab-la [31] a-ĭ-bu-šu šăr mat ha-at-ta [32] ŭ šăr mat na-ri-ba [33] ŭ.

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, (mon) seigneur, (il est dit) ceci : La ville de Gubla est ton esclave.

Moi, Il-rabi-mur, ton serviteur, je me jette sept fois sept fois aux pieds de mon seigneur, (mon) soleil.

Je salue(?) le roi, mon seigneur, dans la ville de Gubla, son esclave, la ville du roi depuis longtemps.

Puis, le roi, mon seigneur, pourquoi a-t-il favorisé Aziri en lui accordant ce qu'il désirait? Voici, Aziri, avec Aduna-šăr[1] du pays d'Irqata, a tué le roi du pays d'Ammiya[2], le roi du pays d'Ardata avec (ses) grands; il les a tués et il s'est emparé de leurs villes; la ville de Ṣumura a eu le même sort. De toutes les villes du roi, celle de Gubla reste(?) seule dans ton pouvoir.

Puis, regarde, la ville de Ṣumur est ravagée, la ville d'Ullaza est perdue sans secours(?); regarde, Aziru a commis des crimes.......... par-dessus(?) les (autres) méfaits.

Verso.

...... a dirigé(?) les hommes...... Tous les pays d'Am, les pays du roi. Maintenant, qu'il a dirigé ses hommes pour

[1] La forme phénicienne de ces noms est עזר = héb. עֲזֶר et ארן־שר = héb. אֲדֹנִי־שָׂר synonyme de אֲדֹנִי־מֶלֶךְ.

[2] Ce nom est écrit *Ammi* dans la lettre n° 89 et *Am* sur le *verso* de la présente lettre; c'est sans doute le pays de *Am* dont parlent les inscriptions égyptiennes; la forme sémitique correcte semble avoir été : עַם «peuple».

détruire les ennemis des pays d'Am avec la rapidité de la flèche ainsi que ses ennemis, le roi du pays de Hatta et le roi du pays de Nariba (?) et.......

92

LETTRE DU GOUVERNEUR (?) DE GUBLA AU GOUVERNEUR D'AMURRA.

Recto.

[1] [a-na lŭ] er a-mu-ur-rà ki-bĭ-ma [2] ... šăr en-ka um-ma-a lŭ er gub-ub-la [3] ... um-ma ša a-hu-šu i-na ba-a-bi it-ta-zu-uk-šu [4] ... ga-an-ni ù šu-ri-ba-an-ni in-na er ki-ya [5] ... na ŭ u-tam-ti-na-ak-ku an-nu-u mi-im-ma ma-ad (?) [6] ... ya-nu it-ti-ya šu-u ki-na-an-na ik-ba-ak-ku

---

[7] [a-mur] ad-da da-ša-pa-ar a-na šăr en-ka [8] ... ma-a nĭt-ka a-na-ku ki-i gab-bi lŭ-meš ha-za-nu-te-meš pa-nu-ti [9] ... i-na lib-bi er-ki-šu ŭ te-ib-bu-uš hi-e-da [10] ... ad-ki-e lŭ ha-za-an-na ša šiš-šu i-na ba-a-bi [11] iš-tu er-ki-šu it-ta-zu-uk-šu

---

[12] ŭ i-na er zi-tu-na a-ši-ib ŭ da-ad-da-ti-in-šu [13] a-na lŭ-meš ha-za-nu-u-ti ki-i te-e-mi-i-ka [14] u(?)-ul ti-i-ti za-ar-ru-ud-da ša lŭ-meš

---

[15] šum-ma nĭt ša šar ad-da ki-i ki-it-ti [16] am-me-ni la-a da-a-ku-ul kar-zi-i-šu a-na pa-ni šăr en-ka [17] um-ma-a lŭ ha-za-an-nu an-nu-u il-si (?)-an-ni um-ma-a [18] li-ga-an-ni a-na ka-a-ša ŭ šu-ri-ba-an-ni i-na er-ki-ya

---

[19] ŭ šum-ma te-ib-bu-uš ki-i ki-it-ti ŭ ul ki-i-na [20] gab-bi a-mă-te-meš ša àš-pur muh ši-na-tu... um-ma šăr [21] šal-zu-uz um-ma-a la šal-mu gab-bu ša kib(?)-bu-u

---

[22] ŭ a-nu-ma lŭ iš-mi um-ma-a gir-ba-a-da it-ti lŭ-er-ki-it ša [23] gàr-zun-bi it-ti a-ha-mi-iš da-ag-ga-a-at ŭ ki-i-na [24] am-me-ni te-ib-bu-uš ki-na-an-na am-mi-ni gir-ba-a-da [25] it-ti lŭ ša lŭ iz-zi-il it-ti-šu ŭ šum-ma [26] te-te-bu-uš ki-i ki-it-ti ŭ da-am-rat te-im-ka ŭ te-im-šu [27] i-ya-nu la-a sem ad-da a-na(?) a-ma-te-meš ša te-ib-bu-uš ul-tu pa-na-nu [28] mi-nu-u in-ni-[ir?]-ša-ak-ku i-na lib-bi-šu-nu [29] ŭ u-ul it-ti šăr en-ka ad-da

---

[30] a... a-nu-ut-ti ša... at am-ma du-ru a-tam(?) ša šu rù(?) [31] a-na lib-bi i-ša-ti a-tam na-za-ru(?) u-ba(?)-u-ka ŭ ga-ṭu(?) [32] ŭ ad-da mi-im-ma da-ra-am ag-giš

---

[33] ŭ šum-ma te-ib-bu-uš nĭt-da a-na šăr en-ka [34] ŭ mi-na-a-ša u-ul ib-bu-ša-ak-ku šăr a-na ga-a-ša [35] šum-ma aš-šum mi-im-ma da-ra-am e-bi-ši an-mu-ut-ti [36] ŭ šum-ma da-ša-ag-ga-an an-mu-u-ti a-mă-te-meš [37] za-ar-ru-ut-ti i-na li-bi-ka ŭ i-na ha-.-zi-in-ni [38] ša šar da-ma-at qa-du gap-pa ki-im-ti-ka

---

[39] ŭ e-bu-uš nĭt-da a-na šăr en-ka ŭ bal-da-da [40] ŭ te-i-ti ad-da ki-i šăr la(?)-a ha-ši-ih [41] a-na mat ki-na-ah-hi gap-pa-ša ki-i i-ra-u-ub

---

[42] ŭ ki àš-pur um-ma-a lu-ma-šir-an-ni šăr en-ya [43] mu-hi ša-ad-da an-ni-da ŭ lu ul-li...? [44] i-na ša-

at-ti ša-ni-ti a-na ma-har šăr en...? [45] ya-nu-um-ma tur-ya ma-ri-ya a...

Verso.

[46] ŭ a-nu-ma šăr-en-ka i-te-iz-pa-ak-ku [47] mu-hi-ti ša-at-ti an-ni-ti ki-i ša kib(?)-bu-u [48] al-ga ad-da šum-ma tur-ka šu-pur [49] ŭ da-mar šăr ša gab-bi mat mat-zun i-bal-lu-du [50] a-na a-ma-ri-šu ŭ la(?)-a da-ri-iš um-ma-a [51] lu ma-šir mu-hi ša-ad-da an-ni-da ab-bu-na-na [52] a-na a-la-ki a-na ma-har šar en-ka ya-nu-um-ma [53] tur-ka uš-še-ir a-na šăr en-ka ki-i-mu bàt-ka [54] i-ya-nu li-il-li-ga

---

[55] ŭ a-nu-ma šăr en-ka iš-mi ki-i àš-pur a-na šăr [56] um-ma-a u-ma-šir-an-ni šăr en-ya ᛙ Ha-an-ni [57] lŭ tur-kin ša šăr ša-ni-ya-nu [58] ŭ u-še-bi-il lŭ-meš a-ya-bi-e ša šăr a-na qat-ti-šu [59] a-nu-ma it-ta-al-ga-ak-ku ki-i ša kib-bu-u [60] ŭ šu-bi-la-aš-šu-nu-ti ŭ ᛙ en la-a te-iz-zi-ib [61] i-na lib-bi-šu-nu a-nu-ma šăr en-ka ul-te-bi-la-ak-ku [62] šu-mu ša lŭ-meš a-ya-e[1] ša šăr i-na lib-bi dub-bi [63] a-na qat(?)-ti ᛙ Ha-an-ni lŭ tur-kin ša šăr [64] ŭ šu-bi-la-aš-šu-nu-ti a-na šăr en-ka [65] ŭ ᛙ en la-a te-iz-zi-ib i-na lib-bi-šu-nu [66] ŭ šar šar urud lu-u ša-ak-nu i-na ... gĭr(?)-meš-šu-nu [67] a-mur lŭ meš ša tu-še-ib-bi-il a-na šăr en-ni-ka [68] ᛙ ša-ar-ru qa-du gab-bi tur-meš-šu [69] ᛙ tu-ù-ya [70] ᛙ li-e-ya qa-du gab-bi tur-meš-šu [71] ᛙ pi-iš-ya-ri qa-du gab-bi tur-meš-šu [72] lŭ ha-at-nu ša ᛙ ma-an-ya qa-du tur-meš-šu [73] qa-du nin-meš-ti-šu aš-ša-te-e-šu [74] lŭ pa-ma-ha-a ša ha-an-ni-pa i-te-e-i-bit [75] ša šu ù pa-a-ra il-da-na-az [76] ᛙ da-a tu-ti-i

[1] Faute pour *a-ya-bi*.

[77] pa-a-lu-u-ma [78]] ni-im-ma-hĭ-e lŭ ha-pa-du i-na mat a-har(?)-ri

---

[79] ŭ lu-u ti-i-ti i-nu-ma ša-lim šăr ki-ma an-par-aš
[80] i-na an-sa-me-e ṣab-meš-šu iṣ-kil + bat-meš-šu ma-a-du
[81] i-na mat muh-tim a-di mat-mat(?)-ti ṣi-it an-par-aš
[82] [a-na] e-ri-bi an-par-ši ma-gal šul-mu

TRADUCTION.

Recto.

Au gouverneur de la ville d'Amurra, il est dit ceci : Au nom du roi, ton seigneur, [moi,] homme de Gubla, ... que son frère a mis(?) à la porte, je te dis : Prends-moi et fais-moi rentrer dans la ville, et je te donnerai tout ce qui se trouve(?) près de moi; je te le dis en vérité.

Regarde, tu as envoyé dire au roi, ton seigneur, ce qui suit : « Je suis ton serviteur, traite-moi comme tu as traité les anciens préfets » et tu commets des crimes dans ses villes; tu as réuni les hommes de marche de celui que son frère par la porte a fait sortir(?) de la ville.

Il reste dans la ville de Sidon et tu lui donnes les hommes de garde qui suivent tes ordres; ne connais-tu(?) pas la rébellion(?) des hommes(?)

Si tu es vraiment le serviteur du roi, pourquoi ne le dénonces-tu pas devant le roi ton seigneur en disant que ce

préfet m'a chassé. Je te le répète : Prends-moi auprès de toi et fais-moi entrer dans ma ville.

Et si tu agis fidèlement et non comme dans tous les ordres (?) que je t'ai fait parvenir, aide (?) le roi et ne transgresse (?) aucune des paroles qu'il a prononcées (?).

Et voici, on a appris que tu t'es rapproché des hommes des villes de provision, qui combattent les uns avec les autres. Pourquoi agis-tu ainsi, pourquoi t'entends-tu avec les hommes qui ont le *lŭ izzil* avec eux ? Et si tu agis fidèlement, conforme (?) ta parole à la sienne, sinon tu n'es pas sincère (?). Les actes que tu as faits autrefois (?), que t'a..... dans leur cœur ? Certes tu n'es pas avec le roi, ton seigneur.

..... au milieu du feu....... il te convient de garder (?) et tu [fais ?] tout ce que tu aimes le plus.

Et si tu veux faire acte de soumission au roi, ton seigneur, qu'est-ce que le roi ne t'accordera pas en récompense ? (Mais) si tu veux agir ainsi pour quelque but (secret) et si tu accomplis ces actes, la rébellion est dans ton cœur et, par les .... du roi, tu mourras ainsi que toute ta famille.

Soumets-toi au roi, ton seigneur, et tu vivras, et sache, toi, que le roi ne veut pas ruiner tout le pays de Kinahhi.

Car (?) j'ai envoyé dire : Laisse-moi, roi, mon seigneur, sur cette montagne et je me rendrai l'année prochaine en présence du roi, mon seigneur; je n'ai pas d'enfants......

IMPRIMERIE NATIONALE.

Verso.

Voici, le roi, ton seigneur, t'a placé sur cette montagne comme il te l'avait promis (?). Va toi-même, ou bien envoie ton fils et tu verras le roi dont la vue vivifie tous les pays pour toujours. Je te le dis : Laisse le sommet de cette montagne, afin (?) de te rendre en présence du roi, ton seigneur; sinon expédie ton fils vers le roi, ton seigneur; n'as-tu pas de descendant qui puisse s'y rendre ?

Et maintenant le roi, ton seigneur, a entendu ce que je lui ai envoyé dire, savoir : Envoie-moi, roi, mon seigneur, Anni, le messager du roi, pour la seconde fois, et je livrerai les ennemis du roi dans sa main; alors je partirai comme il a été dit; amène-les donc et ne laisse pas un seul d'entre eux, et qu'ils soient chargés de chaînes d'airain aux pieds. Regarde, (voici) les hommes que tu dois expédier au roi, ton seigneur : Šarru avec tous ses enfants; Tuya; Leya avec tous ses enfants; Pišyari avec tous ses enfants; le gendre de Manya avec ses fils, ses sœurs et ses femmes; Pamaha qui a fait périr Hannipa, et qui est surnommé Paara; Daa, épouse de Palûma; Nimmahê, *lŭ-hapadu* en Phénicie.

Sache que le roi est parfait comme le soleil dans le ciel; ses troupes et ses chars sont nombreux dans le pays haut et dans le pays bas, au lever du soleil et au coucher du soleil. Nombreuses salutations.

93

LETTRE DE SARATA D'ACCA AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya an-par iš-tu sa-me-e [2] ki-bĭ-ma

[3] um-ma Ɪ sa(?)-ra-ta [4] lŭ er ak-ka nĭt ša šar-ri [5] ip-ri ša gĭr-meš-šu u qa-qa-ri ša ka-ba-ši-šu [6] a-na gĭr-meš šăr en-ya [7] an-par iš-tu ša-me-e [8] vii-šu vii-ta-an [9] uš-hĭ-di-in [10] i-na pa-an-te-e ⊾ ba-at-nu-ma [11] ŭ ṣi-ru-ma ⊾ zu(?)-uh(?)-ru-ma [12] ma-an-nu lŭ ù-lum(?) [13] ŭ ša-bar šăr

---

Verso.

[14] en-šu a-na ša..... [15] ŭ la-a ĭ-iš-mi [16] ki-ma ša ĭ-uz-zi [17] iš-tu bi-i [18] an-par iš-tu [19] sa-me-e ki-na-an-na [20] ĭ-up-pa-šu(?)-mi

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, soleil du ciel, il est dit ceci : Moi, Sarata, homme d'Akka, serviteur du roi, poussière de ses pieds et sol qu'il foule, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, soleil du ciel, en me roulant le ventre et le dos (dans la poussière).

Quel est l'homme qui

Verso.

n'écouterait pas l'ordre envoyé par son seigneur? Comme le ciel obéit à l'ordre du soleil céleste, ainsi je ferai.

94

PREMIÈRE LETTRE DE ZATADNA D'ACCA AU ROI.

[1] a-na šăr en..... [2] an-par iš-tu an[-e] [3] ki-bĭ-ma [4] um-ma I za-ta-ad-na [5] lŭ er ak-ka-ki nĭt-ka [6] nĭt ša šăr-ri [7] ŭ iš-meš ša II gĭr-meš-šu [8] ki-meš ša ka-pa-ši [9] a-na gĭr meš šăr-ri [10] en-ya an-meš-ya [11] an-par iš-tu an še-me [12] VII-šu VII ta a-an [13] uš-hĭ-di-in ŭ [14] ka-ba-tu-ma [15] ŭ ṣi-ru-ma

---

[16] ša ya-aš-tab-bar šăr [17] be-ni-ya a-na nĭt-šu [18] ĭ-iš-ti-mu ŭ [19] a-na bi ša pi(?)-aš(?) [20] en-ya u-še-ši(?)

TRADUCTION.

Au roi, mon seigneur, soleil du ciel, il est dit ceci : Zatadna[1], homme d'Akka, ton serviteur, serviteur du roi et poussière de ses pieds, sol que foulent ses pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, soleil du ciel, (en me roulant) le ventre et le dos (dans la poussière).

J'ai entendu ce que le roi, mon seigneur, a envoyé dire à son serviteur et il sera fait conformément à l'ordre envoyé par mon seigneur.

---

[1] Visiblement le nom phénicien צד־אדן «le dieu Çad est seigneur».

95

DEUXIÈME LETTRE DE ZATADNA D'ACCA AU ROI.

Recto.

[1] a-na ⅰ šăr-ri en-ya [2] an-par iš-tu an-sa-me-e [3] umma ⅰ za-ta-ad-na lŭ er ak-ka-ki [4] nĭt-ka nĭt ⅰ šăr-ri ŭ [5] iš-meš ša II gĭr-meš-šu ki-meš [6] ša ka-ba-ši-šu a-na II-gĭr-meš [7] šăr-ri en-ya an-par iš-tu [8] an-sa-me VII šu VII ta-a-an [9] uš-hĭ-di-in ŭ ka-ba-tu-ma [10] ⊢ ŭ ṣi-ru-ma

---

[11] ĭ-iš-me šăr-ru en-ya [12] a-mă-at nĭt-šu..... dan-ya aš-da [13] pa-ta-ar iš-tu... [14] [ⅰ] nam-ya-mă-za tur... [15] it-ti ⅰ šu-ta-aš(?)... [16] šăr-ri i-na er... [17] [la-]a ĭ-qa-bi mi-im-mi... [18] ... ša-šu tu-uz-za...

Sur le bord.

[36] ... kă šu ŭ li-il-šu

Verso.

ṣab-meš šăr en-ya i-ba... [20] it-ti-ši i-na er ma(?)-bu-ma... [21] la a-qa-bi mi-mu a-na ša-šu... [22] ŭ ĭ-ib-tu-ra a-na mu-hi-ya [23] ŭ a-nu-ma [24] ya-aš-bu-ra šu-ta [25] a-na ya-ši i-din-me [26] ⅰ zi-ir-dam-ya-aš-da [27] a-na ⅰ nam-ya-mă-za ŭ la-a [28] i-ba-si na-da-an-šu [29] a-mur-me er ak-ka-ki [30] ki-ma er ma-ak-da-ni-ki [31] i na mat mi-iṣ-ri ŭ la-a [32] ..... ti-ma šăr-ru [33] ..... ŭ ĭ-ir-bu... [34] ..... muh-ya ŭ lu-u [35] ..... ra šăr en-ya

TRADUCTION.

Recto et bord.

Au roi, mon seigneur, soleil du ciel, il est dit ainsi : Moi, Zatadna, homme d'Akka, ton serviteur, serviteur du roi et poussière de ses pieds, sol qu'il foule, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, soleil du ciel, (en me roulant) le ventre et le dos (dans la poussière).

Que le roi, mon seigneur, écoute la parole de son serviteur .... ouvrir......... Namyamaza fils......... avec Šuta......... roi, dans la ville........ tout ce que tu....... lui est.........

Verso.

Les troupes du roi, mon seigneur, viendront avec elle dans la ville de Mabuma......... je n'ai rien dit à lui et il s'est jeté(?) sur moi, et voici, il l'a envoyé à moi; il a donné Zirdamyašda à Namyamaza et ce don n'est pas (légal). Regarde, la ville d'Akka , ainsi que la ville de Magdani [1] dans le pays d'Égypte et ne........... le roi........... et il entra contre moi......... le roi, mon seigneur

---

96

LETTRE DE NAMYA-MAZA AU ROI.

[1] a-na Ĭ šăr-ri [2] be-li-ya [3] ki-bĭ-ma [4] um-

[1] *Magdani* est la ville de מגדון ou מגדה que la Massore fait prononcer *Megiddôn* ou *Megiddô*.

ma ỉ nam-ya-mă-za [5] nĭt-ka iš-meš ip-ri [6] ša gĭr-meš-ka ŭ [7] ki-meš ša ka-pa-zi-ka [8] iṣ-šal-lat-za ša a-ša-bi-ka [9] ki ĭb-du ù gi-iš tab-bi [10] ša gĭr-meš-ka [11] a-na gĭr-meš ỉ šăr en-ya [12] an-par lu-uz-meš [13] ⊢ li-me-ma [14] VII šu a-na pa-ni [15] VII ta-an-ni am-kut [16] be-li-mi an-par [17] i-na an ša-me ŭ [18] ki-ma a-za-i an-par-meš [19] is-tu ša-me ki-na-an-na [20] tu-bar-u-na nĭt-meš [21] ... a-za-i a-mă-te-meš [22] iš-tu kam-ka [23] ù bi-i be-li-šu-nu [24] a-nu-ma a-na-ku qa-du [25] ṣab-meš-ya ŭ iṣ-kil + bat-meš-ya [26] a-du šiš-meš-ya [27] ŭ qa-du lŭ-meš sa-gaz-meš ⊢ ya [28] ŭ qa-du [29] lŭ-meš ṣi-te-ya [30] a-na pa-ni ṣab-meš qaš-ta ⊢ te

---

TRADUCTION.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci : Moi, Namyâmaza, ton serviteur, poussière de tes pieds et sol que tu foules, planche(?) de ton siège, escabeau de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Seigneur, soleil du ciel, tu éclaires tes serviteurs, comme le soleil du ciel; j'ai écouté l'ordre qui vient de la personne et de la bouche de notre seigneur, voici, moi avec mes troupes et mes chars, avec mes frères et mes combattants, ainsi qu'avec mes auxiliaires(?), nous sommes allés à la rencontre des troupes d'archers.

97

LETTRE D'ABDAŠRATUM AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr an-ṣab en-ya [2] um-ma ỉ nĭt-an-aš-ra-tum [3] nĭt-qa ip-ri ša gĭr-zun [4] a-na gĭr-zun šăr en-ya

[5] VII šu ŭ VII šu am-kut [6] a-mur a-na-ku nĭt šăr ŭ [7] ur-ku ša bit-šu ŭ [8] mat a-har-ri gab-ba-šu [9] a-na šăr en-ya a-na-za-ar-šu [10] ag-bi aš-ta-ni a-na Ɏ pa-ha-na-te [11] lŭ pa-kă(?)-ya li-qa-mi [12] ṣab-meš be-la-tim a-na na-za-ri [13] lŭ zun šăr(?) a-nu-ma gab-bi [14] šar... ta šăr ṣab-meš har-ri [15] ki...? sa-nim mat a..... [16] a-na ha-ba-lim(?) iš-tu..... [17] ... ya ŭ šu..... [18] ..... šăr en-ya..... [19] (a-na)-za-ar..... [20] ..... ha-na..... [21] ĭ-iš-da-šu šăr-qa...?

Verso.

[22] šum-ma la a-na-za-ar [23] er ṣu-mu-ri er ul-la-za [24] i-nu-ma lŭ(?) kă-ya [25] i-na ši-nam-ti šăr an-ṣab [26] u a-na-ku ši-kin-tar še-e [27] ta er ṣu-mur ŭ gab-bi [28] mat-sun a-na šăr an-ṣab-ya [29] en-ya a-na-za-ar-šu [30] ù šăr en a-lu-ru mă-da [31] ŭ ĭ-ib-šu id id-i-na-šu [32] Ɏ pa-ha-na-te lŭ pa-kă(?)-ya

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi lumière, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Abdašratum, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Regarde, je suis le serviteur du roi, le chien de sa maison, je garde tous les pays d'Aharri pour le roi mon seigneur. Je l'ai dit et je l'ai répété à Pahanate mon *lŭ-pa-kă* (?). Prends les troupes royales pour sauvegarder les hommes du roi, voici tous les........ roi........ les premières troupes..... ...... pays......... pour détruire(?)......... le roi, mon seigneur.........

Verso.

Si je ne garde pas la ville de Ṣumuri et celle d'Ullaza, voici mon *lŭ-pa-kă*(?) dans........ du roi lumière et moi tous les magasins de blé de la ville de Ṣumuri et de tout le pays je les garderai pour le roi, ma lumière, mon seigneur; et le roi, mon seigneur, beaucoup de....... et l'action... .... dans la main de Pahanate mon *lŭ-pa-kă*(?).

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Réponse à quelques critiques formulées par M. J. Oppert dans l'article intitulé : *Un annuaire astronomique babylonien, Journal asiatique*, t. XVI, n. 3.

L'illustre professeur attaque tout d'abord mon interprétation des faits astronomiques relatés dans la tablette n° 400 des inscriptions de Cambyse (*Zeitschrift für Assyriologie*, V, p. 281 et suiv.); puis il me prend à partie au sujet des Éphémérides lunaires babyloniennes. C'est dans mon ouvrage : *Astronomisches aus Babylon* que j'ai indiqué le sens qu'il convient d'attribuer aux données numériques relatives aux jours voisins de la nouvelle et de la pleine lune qui composent ces éphémérides.

Je me bornerai dans ma réponse à relever quelques faits :

1° M. Oppert semble supposer que j'ai prétendu donner une *sachliche Erklärung* de tout le texte de la tablette mentionnée ci-dessus. Je dois faire observer à ce propos que ce titre ne se trouve qu'en tête de ma note; et quand, à la fin de cette note, j'en viens à parler des données relatives aux éclipses, je fais expressément cette remarque que jusqu'au jour où nous serons en possession d'un grand nombre de bonnes observations d'éclipses, il ne pourra être question de l'interprétation proprement dite de cette partie des textes.

Mes déterminations de dates ainsi que ma traduction du texte concernant les planètes ont été reproduites par M. Oppert, à part quelques modifications de peu d'importance que le savant professeur a cru pouvoir y introduire Malheureusement trois de ces modifications (p. 530, l. 19, l. 23, et p. 531, l. 2) ne sont pas « une traduction selon les faits ».

2° Je passe à l'interprétation des éphémérides lunaires pour les jours voisins de la nouvelle et de la pleine lune. J'ai l'avantage de pouvoir en appeler ici à l'autorité d'un astronome qui n'est pas inconnu à M. Oppert, le docteur Édouard Mahler. Dans l'analyse qu'il a faite de mon *Astronomisches aus Babylon*[1], M. Mahler ne témoigne guère d'indulgence pour les fautes d'impression, ni pour les erreurs de calcul qui m'ont échappé; mais c'est dans les termes les plus élogieux qu'il s'exprime précisément au sujet de mon interprétation des éphémérides lunaires. Naturellement M. Oppert peut ne pas être de son avis, mais ce n'est pas sans un profond étonnement que je lis à la page 524 de son article : « Il (le P. Epping) n'a traduit que le mois de *nisan* d'une seule année..... »

Or *quarante-deux* grandes pages (p. 43 à 86) de mon ouvrage sont consacrées aux données lunaires dont il s'agit ici; chaque donnée babylonienne y est comparée à la valeur correspondante fournie par le calcul. C'en était assez, me semblait-il, pour orienter le lecteur attentif. Traduire le seul mois de *nisan* des nouvelles tablettes dont j'aurais à parler suffirait désormais; donner tout au long celle de tous les mois n'eût été qu'une répétition superflue.

3° Enfin une observation m'est encore adressée à la page 526. En voici les deux premières phrases : « Ce sont sans doute ces difficultés qui ont engagé le P. Epping à ne pas insister sur la traduction de cette partie du texte. Même une *sachliche* traduction était impossible. »

J'ai le regret de constater que mon honorable critique est dans l'erreur. Les difficultés auxquelles il fait allusion devraient se trouver dans les passages suivants : « Nisan 27 (et non pas 28) dir ina 16, et marchesvan 26, 26. » Or les po-

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Jahrgang 1890, p. 718.

sitions réelles de la lune, calculées pour les jours indiqués, se traduisent comme suit :

« Le 27 nisan (= 2 mai -522), le croissant fut visible pendant 14° 5′ (= 56ᵐ 20ˢ) avant le lever du soleil.

« Le 26 marchesvan (= 23 septembre), le croissant fut visible pendant 27° 5′ (= 1ʰ 48ᵐ 20ˢ) avant le lever du soleil. »

On voit donc que même une *sachliche Uebersetzung* soutient la comparaison avec tout autre système de traduction.

Mais afin de faciliter l'appréciation des deux dernières phrases de la même observation de M. Oppert, il est nécessaire d'indiquer en deux mots le sens que j'attribue aux données numériques babyloniennes. La donnée numérique qui précède (suit) la nouvelle lune — par conséquent, celle de la fin (du commencement) de chacun des mois — donne en degrés — $1° = 4^m$ — l'intervalle de temps qui sépare le lever (coucher) du soleil, du lever (coucher) de la lune. Les données numériques relatives aux jours voisins de la pleine lune donnent, également en degrés, le temps qui s'écoule entre le coucher du soleil et le lever de la lune, ou bien entre le lever du soleil et le coucher de la lune. Dans mon livre *Astronomisches aus Babylon*, se trouvent mis en regard, d'un côté, chacune des valeurs numériques babyloniennes pour trois années, et de l'autre les résultats de mes calculs.

Or voici l'avant-dernière phrase de l'observation de M. Oppert : « La réduction du degré à 4 minutes de temps nous paraît indiquée pour les ascensions droites et les longitudes terrestres, mais elle est hors de propos quand il s'agit du cours de la lune, et astronomiquement fausse. »

Il n'est pas un astronome qui puisse, sans sourire, lire cette phrase et la rapprocher de ma précédente indication. « Le degré pour le mouvement de la lune, poursuit M. Oppert, n'est pas de 4 minutes, mais d'une heure et trois quarts, en moyenne, et comme c'est une moyenne en réalité fort va-

riable, personne n'a songé à convertir les degrés parcourus par la lune en minutes temporaires. »

Il est de toute évidence que le savant académicien, dans sa polémique contre mon interprétation, est resté en dehors de la question.

P. J. EPPING.

M. Oppert nous a prié d'insérer la réponse suivante aux critiques qui lui sont adressées dans l'article précédent. En faisant droit à sa demande, nous considérons comme clos un débat désormais sans intérêt pour les lecteurs du *Journal asiatique*.

(*Note de la Rédaction.*)

J'ai depuis deux ans, dans différents articles du *Journal asiatique*, de la *Zeitschrift für Assyriologie* et des *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, hautement reconnu ce qui, dans l'interprétation des textes astronomiques, appartient au P. Epping : c'est surtout la lecture des groupes désignant le solstice et l'équinoxe et la fixation exprimant les douze signes du zodiaque. Les textes qui ont révélé ce fait au P. Epping étaient, il est vrai, entre ses mains depuis dix ans au moins; nous les connaissons depuis trois ans. La tablette du règne de Cambyse (Str. n° 400) qui est au Musée britannique depuis 1882, et dont j'ai eu connaissance par la publication du P. Strassmaier en août 1890, m'a convaincu, sans l'aide du calcul, que l'interversion proposée par le P. Epping au sujet des planètes Jupiter et Mercure était fondée, et que les raisons étymologiques et philologiques que j'avais proposées ne pouvaient être maintenues en présence des faits scientifiques.

Pour le reste, le P. Epping reconnaît qu'il doit « aux assyriologues », c'est-à-dire à M. Sayce et à moi, la somme des lectures et des interprétations astronomiques : parmi celles-là, il y en a même plusieurs qu'il n'a pas encore pu utiliser. Hincks et Sir Henry Rawlinson avaient déjà reconnu quelques termes, tels que la *dihorie éclipse* et quelques autres de moin-

dre importance; mais la fixation des mois, des régions du soleil, de *devant, arrière, au-dessus, au-dessous, journée, jour, nuit, soir, matin, crépuscule, culmination, midi, minuit, lever, coucher, apparition héliaque, disparition héliaque, conjonction, opposition, syzygie, quartier, croissant, droite, gauche, temps juste, heure, minute, doigt de l'éclipse, degré, horizon, nœud de la lune, point nodal, milieu de l'éclipse, observation, éclipse* égale à *defectus, explication astrologique* et bien d'autres encore ne sont pas de P. Epping, mais en très grande majorité de moi.

Le P. Epping a accepté mes lectures des mots : *Soleil, Lune, Vénus, Saturne, Mars,* ce dernier non sans contestation, puis la désignation de mainte étoile, telle que *Sirius, Castor, Pollux, Antarès, Régulus,* sans compter celles dont il ne trouve pas l'occasion de s'occuper, telles que la *Tramontane, les étoiles d'Orion, Acharnan, Canope* et d'autres.

Ces constatations m'ont paru nécessaires pour que le lecteur puisse juger avec équité les réclamations du P. Epping. Je lui reproche de ne pas se soucier suffisamment du sens que le texte a voulu exprimer et de proposer une autre version qui ne l'embarrasse pas. Je maintiens ce que j'ai dit à ce sujet.

Quant à l'explication des éphémérides lunaires, M. Epping s'étonne de ce que je suspende mon jugement. Mais lui-même dit (ZA. vol. V, p. 282) : « Naturellement le dernier mot sera dit par le calcul *détaillé* que je laisse volontiers aux astronomes qui s'intéressent au cours de la lune. »

Il n'est pas exact que les documents donnent toujours raison à la théorie du P. Epping, qui traduit par « degré » ce qui, je crois, jusqu'à nouvel ordre, signifie « heure ». Dans la teneur actuelle, je maintiens mes réserves : ainsi, par exemple, cette unité temporaire de *quatre minutes,* nommée *le degré,* nous paraît petite pour les époques anciennes.

Je constate que le calcul n'établit pas encore que « coucher » veut dire « coucher de la lune avant le lever du soleil » et « lever » « coucher de la lune *après* le lever du soleil » (ZA.);

on ne l'a pas appliqué au document qui nous occupe. Je ne sais donc pas jusqu'à quel point cette interprétation est défendable; ce que je sais, c'est que la première ligne est mal comprise dans l'écrit signé par le P. Epping (ZA. vol. V, p. 281 et suiv.), puisque le signe «lever» est traduit par 30 (adar) et que le mot «phase» est rendu par «nuageux». Pour le 18 adar de l'an 7 de Cambyse, il y a : «Coucher et lever n'eurent pas lieu.» Sans autre explication, le P. Epping traduit : «Il n'y eut pas coucher de la lune avant le lever du soleil et coucher de la lune après le lever du soleil.» Le sens, selon nous, semble être que le lever et le coucher d'un astre eurent lieu *sans intervalle*, en même temps que le coucher et le lever de l'autre.

Et en outre que veulent dire les chiffres laissés en blanc par le savant jésuite quand ils se trouvent avant les termes d'*opposition* et d'*obscurité*?

Le P. Epping, d'après ce qui précède, traduit donc après moi, et sauf les exceptions indiquées par moi, ce n'est pas moi qui suis les traces de mon contradicteur. Je traduis selon les textes et non «selon les faits». Mais comme j'ai déjà accepté quelques-unes des modifications proposées par lui, je serai toujours heureux d'accéder à ses opinions, si elles sont démontrées admissibles, et je le ferai toujours, quand même je n'y serais pas à l'avenir encouragé de son côté par des procédés analogues.

J. Oppert.

Tables de concordance des dates des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, julien, républicain, etc., établies d'après une nouvelle méthode, par Émile Lacoine, sous-directeur de l'observatoire impérial de Constantinople. Un vol. in-8°, Paris, Baudry et Cie, 1891, 80 pages.

La concordance des calendriers intéresse bien des gens dans le domaine de l'érudition et dans celui de la pratique. Donner une méthode qui permette de faire correspondre

avec exactitude les dates des divers calendriers à l'aide d'opérations élémentaires et rapides est un problème qui n'a eu longtemps que des solutions imparfaites. M. Lacoine l'a résolu avec beaucoup d'élégance dans ses « Tables de concor dance », dont la deuxième édition a récemment paru. Ces tables s'étendent depuis l'hégire jusqu'à l'an 2000 de notre ère; elles embrassent sept calendriers : l'arabe, le julien, le grégorien, l'israélite, le copte, le calendrier financier ottoman et la nouvelle hégire solaire; elles n'occupent que 65 pages in-8°. L'indication seule de ces chiffres commence l'éloge du livre, celle de la méthode le complétera.

Les tables ne donnent pas directement la concordance des calendriers entre eux; elles réduisent les dates en quantièmes, c'est-à-dire qu'elles font correspondre à chaque date un nombre indiquant le rang du jour proposé dans la suite des jours comptés, selon l'ordre naturel des nombres, à partir de celui de l'hégire. Le quantième est en quelque sorte une commune mesure de tous les calendriers. Il y a donc deux opérations à faire pour trouver une concordance : la première consiste à prendre le quantième de la date donnée; la seconde, à déduire du quantième la date cherchée. Elles se font fort simplement et une série unique de tableaux convient aux deux genres d'opérations. En principe, chaque calendrier comporte deux tables : l'une contient les millésimes, l'autre les dates annuelles. La suite complète des millésimes est inscrite dans la première, et en regard de chaque millésime est le quantième du dernier jour de l'année précédente; dans la deuxième sont disposés les mois et les dates mensuelles ayant en face d'elles les dates annuelles, c'est-à-dire le rang du jour dans l'année. On obtient le quantième d'une date en ajoutant au quantième du millésime celui de la date annuelle. Ainsi le 25 mai 1840 du calendrier julien a pour quantième 444824 = 444678 + 146, parce que le dernier jour de l'année julienne 1839 était le 444678° à dater de l'hégire, et que le 25 mai était le 146° jour dans l'année 1840. On devine que pour faire l'opération inverse, pour déduire du quantième

une date dans tel calendrier, on cherche dans la table des millésimes de ce calendrier le quantième approchant le plus, par défaut, du nombre donné, ce qui fournit le nombre d'années pleines révolues, et que le reste représente le rang du jour dans l'année courante; la table des dates annuelles donne le mois et la date mensuelle correspondant à ce chiffre.

Un premier élément de complication vient s'ajouter à ces notions, du fait de l'inégalité des années d'un même calendrier entre elles. Il est des années qui ont des jours intercalaires, d'autres, des mois. Cela ne change rien aux tables des millésimes qui se bornent à ajouter au quantième, par chaque année révolue, le nombre des jours qu'elle contient, sans se préoccuper des inégalités qui surviennent dans cette progression; mais cela apporte de la perturbation dans les tables des dates annuelles, si les jours ou mois intercalaires ne sont pas placés à la fin de l'année, car le rang de tous les jours qui les suivent s'en trouve modifié. Il n'y a d'autre ressource que de consacrer dans ces derniers tableaux une colonne spéciale à toute année extraordinaire, à partir du premier jour intercalé. Pour le calendrier arabe dont le jour ajouté se place à la fin de *zilhidjé*, le dernier mois, cette annexion est inutile, ainsi que pour le calendrier financier ottoman et la nouvelle hégire solaire qui sont dans le même cas. C'est à titre de simple renseignement que les années abondantes de ces calendriers sont imprimées en caractères gras dans les tables des millésimes. Il en est encore de même pour le calendrier copte, où les cinq jours complémentaires des années communes et les six jours complémentaires des années abondantes forment, sous le nom de *Naçi*, une espèce de 13ᵉ mois écourté et ajouté à la fin des 12 mois réguliers de 30 jours.

Mais l'utilité de la remarque apparait dans les calendriers chrétiens et israélite. Le calendrier chrétien, qu'il soit julien ou grégorien, exige, à partir du 60ᵉ jour de l'année qui est le 1ᵉʳ mars dans les années communes, une seconde colonne pour les années bissextiles dans lesquelles le 1ᵉʳ mars et tous les jours suivants sont reculés d'un rang. Cette colonne addi-

IMPRIMERIE NATIONALE.

tionnelle est imprimée en caractères gras, comme les millésimes des années bissextiles dans la table des millésimes. A l'aide de cette distinction typographique, l'œil saisit immédiatement les parties des deux tables qui se correspondent. La chose est plus complexe pour le calendrier israélite. On se rappelle que ses années sont de deux genres : communes ou embolismiques, les premières ayant 12 mois dont le 6ᵉ est *adar*, les secondes en ayant 13; leur mois intercalaire se place le 6ᵉ sous le nom de *adar I*, tandis que le mois de *adar*, devenu le 7ᵉ, prend le nom de *véadar*. Il y a de plus, sous chaque genre, trois espèces d'années : la régulière, la défective qui a un jour de moins que la régulière, et l'abondante qui a un jour de plus. Les mois sur lesquels se font la réduction ou l'addition d'un jour sont le 2ᵉ et le 3ᵉ, *hechvan* et *kislev*. Il faut donc, eu égard à la formation de ces six espèces d'années, que la table des dates annuelles ait deux colonnes à partir de *hechvan*, trois à partir de *kislev*, six à partir de *adar*. Les colonnes sont distinguées entre elles par les initiales du genre et de l'espèce de l'année à laquelle chacune d'elles convient, et, dans la table des millésimes, chaque année est aussi affectée des initiales de son genre et de son espèce. Ces signes établissent sans difficulté les relations entre les deux tables.

Une autre particularité est commune aux calendriers julien, israélite et copte. Comme ils sont antérieurs au calendrier arabe, la date de l'hégire tombe pour chacun d'eux dans le cours d'une année commencée; et cette date a le quantième 1, d'après le principe fondamental, alors que dans les tableaux des dates annuelles c'est le premier jour de l'année qui porte ce quantième 1. Ces tableaux ne peuvent donc pas servir pour les années où tombe la date de l'hégire; elles exigent de petites tables spéciales partant du jour de l'hégire. C'est ainsi que l'on trouve une table de l'an 622 julien, commençant le 16 juillet, une seconde, de l'an israélite 4382, commençant le 3 *av*, et une autre de l'an copte 338, commençant le 22 *abid*. Ce sont là les dates de l'hégire dans ces

trois calendriers. Rien de semblable ne se présente pour les calendriers dont le point de départ est postérieur à l'hégire. L'ancien calendrier financier ottoman a été adopté en Turquie le 25 *zilhidjé* 1086 de l'hégire, et il a continué à compter ses millésimes à partir de celui-là. Donc la table qui le concerne commence par l'an 1086 et par le quantième 384837 qui est celui du 24 *zilhidjé* de cette même année. Le nouveau calendrier financier ottoman ou nouvelle hégire solaire est actuellement en usage dans les administrations ottomanes. L'auteur ne fait commencer la table de ses millésimes qu'en l'an 1267 correspondant à l'an 1888 de notre ère, et il la prolonge, comme toutes les autres, jusque vers l'an grégorien 2000. Nous n'avons rien de particulier à dire sur le calendrier républicain, qui occupe trois courtes pages.

L'ouvrage de M. Lacoine permet aussi de trouver le nom du jour d'une date donnée. Un indice placé en face de chaque millésime, pouvant varier de 0 à 6, indique le rang, dans la semaine, du dernier jour de l'année précédente, le vendredi étant pris pour premier jour de la semaine; un second indice, placé en face de chaque date dans le tableau des dates annuelles, indique le rang de cette date dans la semaine, le premier jour de la semaine étant cette fois de même nom que le premier jour de l'année; puisque le nom de celui-ci est connu par le premier indice, il est bien facile d'en déduire la valeur du second indice. Cela se fait d'ailleurs immédiatement à l'aide d'une petite table qui sert pour tous les calendriers : on additionne les deux indices, et en regard de la somme obtenue, cette table donne le jour cherché.

Dans la pratique, les dates musulmanes présentent parfois avec celles du calendrier arabe des différences qui vont jusqu'à 2 ou 3 jours, en sorte que tel quantième, le 1[er] *chawal*, par exemple, correspondant d'après la règle au 21 mai 1890 grégorien, tombe en fait le 19 mai. Cela tient à deux causes : d'abord certains auteurs placent l'hégire au jeudi 15 juillet 622 julien, et non, selon l'opinion généralement admise, au vendredi 16 juillet. En second lieu, par l'ignorance où ils sont

des règles précises de leur calendrier, la plupart des musulmans prennent pour premier jour du mois, surtout en vue des grandes cérémonies religieuses, celui où le croissant de la nouvelle lune devient visible. Or la visibilité de la nouvelle lune dépend de la position des lieux et de diverses circonstances atmosphériques, toutes causes qui n'influent pas sur la règle astronomique de leur calendrier. Mais s'ils ont soin de joindre, à la date, le nom du jour, qui n'est pas soumis aux mêmes causes d'erreur, la concordance des quantièmes peut être établie exactement en partant de celle des jours et la date peut être rectifiée. Il était donc fort utile que dans les tables de concordance on pût trouver le nom du jour de toute date donnée.

Nous regrettons un peu que M. Lacoine ait été si sobre de texte. Après une courte préface, il se borne à énoncer les règles de l'usage des tables. Il aurait dû nous expliquer lui-même sa méthode; elle est facile à découvrir, sans doute; mais encore faut-il la chercher. Il aurait pu aussi nous donner une théorie sommaire de chaque calendrier; son livre y eût gagné en intérêt et en clarté sans beaucoup augmenter de volume. Mais, au point de vue pratique, ce petit ouvrage ne mérite que des éloges. Il n'offre rien de comparable aux règles de concordance compliquées et bizarres que contenaient naguère encore les meilleurs traités d'hémérologie. La simplicité des méthodes paraît y être parvenue à son dernier terme, et nous ne doutons pas qu'il ne soit appelé à beaucoup de succès.

Baron Carra de Vaux.

La Turquie d'Asie, géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure, par Vital Cuinet. Paris, 1891, Ernest Leroux. Tome I, fascicules I et II.

Le simple énoncé du titre de ce travail en indique l'importance et la richesse. Il a sa place marquée dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent aux progrès de la géographie; mais, à vrai dire, les difficultés d'une entreprise de ce genre ne peuvent être exactement appréciées que du petit nombre d'orientalistes qui ont fait une étude particulière de l'Empire ottoman. Il faut avoir eu à se servir de l'Annuaire officiel publié à Constantinople ou des quelques almanachs (*Salnamèh*) qui paraissent, à intervalles irréguliers, dans deux ou trois provinces, pour se rendre compte de la grande supériorité du travail accompli par M. Cuinet.

Que de louables efforts soient tentés, depuis quelques années, par l'administration turque pour donner à ses renseignements statistiques plus d'ordre et d'exactitude, il serait injuste de le méconnaître. Mais que de choses restent à faire, de préjugés à détruire, de résistances à vaincre pour recueillir un ensemble de données dignes de toute confiance!

Ces difficultés, plus sérieuses encore pour une initiative particulière, privée en grande partie de renseignements officiels, n'ont pas effrayé l'auteur de la vaste publication dont nous sommes heureux de saluer aujourd'hui les débuts. Douze années de voyage dans la Turquie d'Asie, relations ininterrompues avec des correspondants de province bien informés, contrôle judicieux des rares documents communiqués au public par le gouvernement, étude attentive de tout ce qui a paru sur la matière, relations de voyage, monographies spéciales, etc., telles ont été les principales sources d'information que l'auteur a utilisées avec une critique persévérante autant que sagace.

Son plan est large, régulièrement tracé et il le suit avec une scrupuleuse fidélité. Qu'il nous suffise d'en indiquer les

lignes principales : Division administrative. — Population, dénombrement par races ou confessions. — Mœurs, usages et origines des populations actuelles. — Écoles. — Statistiques commerciales. — Exportations. — Importations. — Navigation. — Productions naturelles, industrielles, par quantités et valeurs. — Agriculture. — Élève du bétail. — Routes. — Fleuves. — Montagnes. — Mines. — Forêts. — Salines. — Revenus du fisc, etc.

Cette même classification, cette même abondance de renseignements judicieusement choisis et présentés avec netteté, se retrouvent dans la description de chaque province et département (*Vilayet* et *Sandjac*). Il est peut-être regrettable que le groupement géographique ou simplement par ordre alphabétique n'ait pu être adopté, mais les renseignements fournis à l'auteur ne lui arrivaient pas avec une régularité telle qu'il pût les coordonner et les publier en même temps. Pour ne pas leur enlever leur cachet d'actualité, il s'est décidé à les mettre en œuvre au fur et à mesure qu'ils lui parvenaient, en commençant par les provinces les moins connues, partant les plus intéressantes. Le premier fascicule donne, à la suite d'une courte mais substantielle introduction, la description en 240 pages des *Vilayet* de Trébizonde et d'Erzeroum. Le fascicule II, qui vient de paraître, comprend la province d'Angora, les îles de l'Archipel et la Crète. Outre la carte générale placée en tête de l'ouvrage, chaque province a sa carte particulière, dressée à l'échelle de $\frac{1}{1\,000\,000}$ avec l'indication des subdivisions administratives.

On peut juger par là de l'étendue des recherches qu'exige un pareil travail et des services qu'il est destiné à rendre à la géographie, à l'ethnographie, à la statistique commerciale et industrielle des provinces asiatiques placées sous la juridiction du gouvernement turc. C'est en quelque sorte une révélation faite à ce gouvernement, de l'état actuel des ressources et des besoins de la portion la plus considérable de son empire et aussi des améliorations qu'il devra y introduire sous peine de déchéance. Puisse-t-il apprécier un tel service à sa juste valeur

et le reconnaitre en facilitant la tâche de l'auteur par une communication plus large et plus libérale des documents indispensables à son achèvement!

Quoi qu'il advienne de la réalisation de ce vœu, nous tiendrons le public savant au courant des progrès de cette bonne et utile publication, et dès aujourd'hui nous adressons à M. Cuinet nos remerciements et nos encouragements les plus sincères. Son nom restera attaché à une œuvre durable et d'une importance incontestable, qui prendra place au premier rang parmi les travaux dont l'Orient moderne est l'objet.

B. M.

دبستان پارسی

Sous le titre de *Debestân-è-parsy* ou « École du persan », Habib-efendi, dont le nom est avantageusement connu par de nombreuses publications grammaticales et littéraires, vient de faire paraître un Manuel de langue persane à l'usage de ses compatriotes, dont nos écoles d'Europe peuvent tirer aussi un excellent profit. Ce petit livre est fait sur le modèle du Traité complet de grammaire auquel l'auteur a donné le nom de *Destour-è-soukhèn* « Règles du langage » et qu'il a publié il y a une vingtaine d'années. Il en est l'abrégé en ce sens que les règles de la grammaire arabe et la plupart des paradigmes empruntés aux poètes persans en ont été éliminés. Mais, à plus d'un titre, le nouveau Manuel mérite d'être considéré comme une œuvre originale destinée à compléter celle qui lui a servi de modèle. — L'auteur a le don de l'enseignement. Son exposé est net, lucide, à égale distance de la concision obscure et de la prolixité. Il n'embarrasse pas le débutant par cet étalage de termes techniques et d'arguties linguistiques qui encombrent la plupart des traités didactiques dus aux Orientaux; enfin ses exemples sont toujours bien choisis et, pour la plupart, empruntés à la langue courante.

Nous recommandons surtout aux futurs rédacteurs de grammaire persane les chapitres relatifs aux particules et aux mots composés; il y a là maintes observations très fines qui paraissent avoir échappé jusqu'à ce jour aux orientalistes qui ont étudié le persan moderne au point de vue philologique ou pratique. La collaboration d'un maître indigène, instruit et expérimenté comme l'est Habib, ne peut que leur être d'un grand secours, et à cet égard aussi, nous devons remercier le laborieux Mirza d'une œuvre qui mérite d'être connue hors de l'enceinte des écoles de Téhéran et de Constantinople.

B. M.

PUBLICATIONS NOUVELLES.

Recueil de lettres arabes manuscrites, publiées par O. Houdas et G. Delphin, 2e édition. Alger, Jourdan, 1891, gr. in-8°.

De epistula pseudaristotelica περὶ βασιλείας commentatio, thèse inaugurale, par J. Lippert. Berlin, in-8°.

Études ouraloaltaïques, par Willy Bang (tirage à part du *Museon*). Louvain, 1891, in-8°.

Diwân d'al-Aḫṭal, texte arabe publié et annoté par le P. A. Salhani, 2e fascicule. Beyrouth, imprimerie catholique, 1891, gr. in-8°.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1891.

HISTOIRE POLITIQUE, RELIGIEUSE ET LITTÉRAIRE D'ÉDESSE JUSQU'À LA PREMIÈRE CROISADE,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

(SUITE.)

Maʿnou IV, 6 ans, 7-13 après J.-C.

Abgar V, pour la seconde fois, 37 ans et 1 mois, 13-50 après J.-C.

Maʿnou IV, second fils de Maʿnou III, règne 6 ans, de l'an 7 à l'an 13 après J.-C. De retour à Édesse, Abgar V reprend ensuite le pouvoir et le détient pendant 37 ans et 1 mois, de l'an 13 à l'an 50 après J.-C.

En l'année 49, il faisait partie de la députation parthe qui alla recevoir à Zeugma Méherdate, le favori des Romains. Celui-ci venait revendiquer la royauté détenue par Gozarte. Abgar le retint à Édesse pendant plusieurs mois et lui fit perdre un

temps précieux. Il l'accompagna ensuite pendant son expédition en Adiabène; mais, gagné à la cause de Gozarte, il l'abandonna traîtreusement et sa retraite entraîna la défaite de l'armée de Méherdate[1].

La légende dont nous parlerons sous le chapitre v fait d'Abgar le premier roi chrétien; sa conversion aurait eu lieu aussitôt après la mort de Jésus. Mais, en fait, les rois d'Édesse n'abjurèrent le paganisme que près de deux siècles plus tard; Abgar IX, le Grand, fut le premier d'entre eux. Abgar V eut-il aussi le titre de *Grand?* C'est fort douteux. Gutschmid incline à le croire, en se fondant sur un passage de la *Chronique d'Édesse*[2] qui, à propos de l'inondation de 201, mentionne : « La source qui sortait du magnifique palais d'Abgar, le grand roi ». Quoique cet événement eût lieu sous le règne d'Abgar IX, qui porte effectivement sur les médailles le titre de Μεγαλός, le savant critique estime que ces mots « Abgar, le grand roi » désignent Abgar V, Abgar IX n'ayant pas ce titre dans les autres passages de la chronique. L'argument est faible; on remarquera du reste que, dans la *Doctrine d'Addai,* Abgar V n'a pas d'autre épithète que celle d'*Oukhâma* « le Noir » et que ce héros de la légende aurait certainement été qualifié de *Grand,* si la tradition s'y était prêtée.

Le mythe qui met ce prince en relation avec

[1] Tacite, *Ann.,* XII, 12 et 14, où il est appelé : « Acbarus Arabum rex ».

[2] Dans Assémani, *B. O.,* I, 390.

Jésus le rendit célèbre dans tout l'Orient chrétien. Les Arméniens, dans le désir de faire remonter leur Église au temps des Apôtres[1], s'emparèrent de ce mythe et retravaillèrent l'histoire d'Abgar suivant leurs vues personnelles. Pour Moyse de Khorène[2], l'histoire de l'Osrhoène ne commence qu'avec Abgar Oukhâma. « Un descendant de Tigrane le Grand, rapporte cet historien, Arscham, fils d'Artachès, qui était monté sur le trône en 33 avant J.-C., eut de longs démêlés avec Hérode, roi des Juifs, et mourut après avoir régné 30 ans. Son fils Apkar (Abgar) lui succède et transporte sa capitale de Medzpin (Nisibe) à Édesse. A sa mort, son royaume fut partagé en deux moitiés : Anané ou Ananoun (Maʿnou), son fils, reçut Édesse; Sanatrouk, fils de sa sœur, eut en partage l'Arménie et l'Adiabène. Bientôt Sanatrouk s'empare du royaume entier et fait périr ou chasse les descendants d'Apkar; après quoi il reconstruit et embellit Medzpin. »

Moyse de Khorène[3] et Assoghiz[4] racontent que la deuxième année du règne d'Abgar, fils d'Arscham, toutes les provinces d'Arménie devinrent tributaires des Romains. Abgar avait reçu une partie de la Phénicie et de la Syrie, à la condition de payer un tribut aux Romains. Nous avons déjà dit (p. 113) que Moyse de Khorène avait fait de la reine Hélène

[1] Comp. ci-dessus, p. 115.
[2] Livre II, 26.
[3] Livre II, 36.
[4] *Hist. universelle*, I, 54.

la femme d'Abgar Oukhâma, tandis que la *Doctrine d'Addai* donne à ce prince pour épouse Schalmat, fille de Méherdate[1].

Ma'nou V, 7 ans, 50-57 après J.-C.

A Abgar V succéda son fils, Ma'nou VI, qui régna 7 ans, de 50 à 57 après J.-C.

Ma'nou VI, 14 ans, 57-71 après J.-C.

A la mort de celui-ci, Ma'nou VI, son frère, monte sur le trône et règne 14 ans, de 57 à 71 après J.-C.

Abgar VI, 20 ans, 71-91 après J.-C.

Ma'nou VI eut pour successeur son fils, Abgar VI, qui conserva la royauté pendant 20 ans, de 71 à 91 après J.-C. Ce prince fit construire le célèbre mausolée dont la *Chronique d'Édesse* parle en ces termes : « En l'année 400 (88-89 de J.-C.), le roi Abgar construisit un tombeau en l'honneur de sa mort[2]. »

[1] *The Doctrine of Addai*, p. 9. (Cf. sur ce nom *Z. D. M. G.*, XXXV, 737; *Journal asiatique*, 7e série, XVII, 182.)

[2] Il est possible que ce mausolée fut le même que celui dont parle la *Doctrine*, p. 49 (et *Anc. Syr. doc.*, p. 21), où la légende fait déposer le corps d'Addai : « Ce grand mausolée orné de sculptures, où étaient ensevelis la famille Aryou et les ancêtres du roi Abgar. » Dans cette hypothèse, il faudrait lire dans la *Chronique* : ܠܐܝܩܪܐ ܕܫܪܒܬܗ « en l'honneur de sa famille », au lieu de : ܠܐܝܩܪܐ ܕܡܘܬܗ « en l'honneur de sa mort », expression assez étrange.

Interrègne de 18 ans, 91-109.

Immédiatement après Abgar VI, Denys place Abgar VII, fils d'Izate, qui règne 6 ans et 9 mois. Mais nous savons par d'autres sources qu'un intervalle de 18 années sépara les règnes de ces deux princes. Au commencement des *Actes de Scharbil*[1], observe Gutschmid, la quinzième année de Trajan et la troisième année d'Abgar VII sont mises en parallèle avec l'année 416 des Séleucides. Dans les *Actes de Barsamya* qui font suite aux *Actes de Scharbil*, ces mêmes dates sont reproduites, avec la mention du consulat de Commode et de Cerialis en plus, mais l'année d'Abgar n'est pas indiquée. Ce synchronisme n'est pas rigoureusement exact : l'année 416 des Séleucides répond à l'année 105 de notre ère (octobre 104-octobre 105); le consulat de Commode et Cerialis eut lieu en 106; et la quinzième année de Trajan tombe en 112. Nous verrons plus loin qu'Abgar VII régna effectivement à l'époque de Trajan, et que son règne dut prendre fin au mois d'août 116, après l'expédition de Lusius Quietus, le lieutenant de Trajan. En se reportant donc de 6 ans et 9 mois, durée de son règne, en arrière, on arrive à l'automne de l'année 109, où ce règne a dû commencer. La troisième année d'Abgar VII répond ainsi à l'an 112 et à la quinzième année de

[1] Cureton, *Anc. Syr. doc.*, p. 41.

Trajan. C'est par suite d'un calcul erroné que l'année 416 des Séleucides a été comprise dans ce synchronisme[1]. Gutschmid semble avoir rencontré juste quand il cherche la cause de cet interrègne dans le récit de Moyse de Khorène relatif à Sanatrouk. Comme nous l'avons rappelé précédemment d'après Moyse, Sanatrouk, qui avait reçu en partage l'Arménie et l'Adiabène, s'empara d'Édesse et supplanta les princes légitimes de l'Osrhoène. Bien que cet historien soit peu digne de foi, son récit peut avoir un fondement historique. Il semble recevoir une confirmation du nom d'Izate, le père d'Abgar VII; on sait en effet que la famille d'Izate régnait sur l'Adiabène au commencement de notre ère. Suivant Suidas[2], Abgar VIII avait acheté son royaume de Pacore moyennant une forte somme d'argent.

Abgar VII, 6 ans et 9 mois, 109-116.

Abgar VII, fils d'Izate, règne 6 ans et 9 mois, de 109 à 116. Sous ce prince eut lieu l'expédition de Trajan, qui mit fin au royaume nabatéen de Pétra et à toutes les petites principautés établies près de l'Euphrate et du Tigre. Abgar se concilia la faveur de Trajan, auquel il envoya une députation lui offrant son royaume. Il s'excusait en même temps de ne pas se rendre en personne auprès de l'empe-

[1] Comp. Gutschmid, *loc. cit.*, p. 17.
[2] Sous ὠνητή, cf. Gutschmid, *loc. cit.*, p. 25.

reur par crainte des Parthes[1]. Quelque temps après, lorsque les princes d'Arménie et de Mésopotamie firent leur soumission, Abgar se dispensa d'aller au camp de Trajan, mais il se fit représenter par son fils Arbandes, qui était dans la fleur de l'âge et qui devint le favori de l'empereur. A la fin de l'automne, Abgar lui-même se porta à la rencontre de Trajan, qui revenait hiverner en Syrie, et lui offrit des présents de valeur : deux cent cinquante chevaux avec un nombre égal d'armures pour chevaux et cavaliers, et six mille flèches. Trajan accepta seulement trois cuirasses et fut l'hôte d'Abgar à Édesse[2].

En 115, Abgar accompagna l'armée romaine pendant l'expédition dirigée contre Sporakès, le phylarque d'Anthemusia, qui avait refusé de se soumettre[3]. La même année toute la Mésopotamie fut soumise à l'empire romain. Mais, en 116, pendant que Trajan était retenu près du golfe Persique, les princes subjugués relevèrent la tête et cherchèrent à reprendre possession de leurs royaumes. Lusius Quietus et Maximus furent expédiés de Babylone contre eux. Maximus échoua; mais Lusius mit en

[1] Dion Cassius, LXVIII, 18, et Suidas, cités par Gutschmid, *loc. cit.*, p. 25. Gutschmid fait commencer à la fin de l'automne 113 l'expédition de Trajan, qui se continua pendant les années 114, 115 et 116. Mommsen, au contraire, dans le 5e volume de sa *Rœmische Geschichte*, p. 398, fixe à l'automne 114 le début de cette campagne, qu'il partage entre les années 115 et 116.

[2] Dion Cassius, LXVIII, 21; Suidas, sous Ἔδεσσα.

[3] Dion, *loc. cit.;* comp. Gutschmid, *loc. cit.*, p. 26, qui rapporte les divers passages de Suidas relatifs à ces événements.

déroute les rebelles, reprit Nisibe, assiégea Édesse, qu'il mit à feu et à sang après s'en être emparé[1]. Ainsi finit au mois d'août 116 le règne d'Abgar, dont il n'est plus question. Ce prince périt sans doute lors de la révolte de la Mésopotamie contre les Romains, dont il était l'allié[2].

Interrègne de 2 ans, 116-118.

Après Abgar VII suit un interrègne de 2 ans, pendant lequel les troupes romaines occupèrent sans doute l'Osrhoène[3].

Ilour ou Ialoud et Pharnataspaṭ ou Parthamaspaṭ, 3 ans et 10 mois, 118-122.

Parthamaspaṭ seul, 10 mois, 122-123.

La liste de Denys mentionne ensuite Ilour ou Ialoud Pharnataspaṭ, qui régna 3 ans et 10 mois et auquel succéda Pharnataspaṭ. Selon Gutschmid celui-ci n'est pas différent du prince Parthamaspaṭ, *Παρθαμασπάτης* ou *Παρθεμασπάτης*, que Trajan mit à la tête des Parthes[4]. Hadrien, en renonçant aux con-

[1] Dion, LXVIII, 30.

[2] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 27.

[3] Les *Actes de Scharbil et de Barsamia* (*Anc. Syr. doc.*, de Cureton) font en effet commencer sous Trajan l'occupation d'Édesse par les Romains. C'est ainsi qu'il faut aussi entendre le passage de Barhebræus (*Chron. syr.*, p. 57; *Histoire des Dyn.*, p. 121) qui place à la 4e année d'Hadrien la fin du royaume d'Édesse. Seulement, comme le remarque Gutschmid, Barhebræus a descendu cette date d'une olympiade.

[4] Dion, *loc. cit.*; Jean Malala, I, 352, 357; Gutschmid, *loc. cit.*, p. 28.

quêtes de son prédécesseur au delà de l'Euphrate, laissa les Parthes rappeler leur ancien roi et Pharnataspaṭ ou Parthamaspaṭ reçut en compensation le gouvernement des peuples voisins. Il semble donc que le successeur d'Abgar VII, dont le nom incertain peut être prononcé Ilour ou Ialoud, aurait régné sous l'autorité de Parthamaspaṭ pendant 3 ans et 10 mois, et que ce dernier lui aurait succédé, comme roi d'Édesse, pendant 10 mois[1].

Maʿnou VII, 16 ans et 18 mois, 123-139.

Après Parthamaspaṭ, l'ancienne dynastie reparaît à Édesse avec Maʿnou VII, fils d'Izate et sans doute frère d'Abgar VII. Ce prince règne 16 ans et 8 mois, de 123 à 139.

Maʿnou VIII, 24 ans, 139-163.
Wâël, 2 ans, 163-165.

Il a pour successeur son fils Maʿnou VIII, qui régna 24 ans, de 139 à 163, puis se retira chez les Romains. Il est remplacé à Édesse par Wâël, fils de Sahrou, qui occupe le trône pendant 2 ans, de 163 à 165. Celui-ci avait été imposé par les Parthes, devant lesquels Maʿnou s'était enfui. Quoiqu'il ait embrassé le parti parthe, Wâël appartenait à la dynastie nabatéenne, comme l'indique son nom arabe

[1] Gutschmid remarque que les monnaies des rois d'Édesse, que l'on croyait de cette époque, sont d'une date beaucoup plus basse. Ni les monnaies elles-mêmes ni l'état politique d'Édesse ne comportent une telle attribution.

وَائِلٌ, Οὐάελος, assez fréquent dans les inscriptions du Sinaï et du nord de l'Arabie[1]. Le nom du père, Sahrou, est également nabatéen[2].

On possède de ce roi des monnaies de cuivre qui ont été publiées par Scott[3]. Elles portent sur la face une tête d'homme tournée à gauche et découverte. Une légende syriaque, ܘܐܝܠ ܡܠܟܐ « le roi Wâël », se trouve à droite et à gauche de la tête. Sur le revers de l'une d'elles est figuré un temple vu de côté avec deux colonnes. A l'intérieur du temple, un objet oblong sur une table. De chaque côté, une légende syriaque douteuse[4]. Sur le revers d'une autre médaille, on voit le buste d'un roi parthe, à gauche, avec la tiare. « Ce roi, dit Gutschmid[5], est, à n'en pas douter, Volagase III (nov. 148-191), comme on peut s'en convaincre en comparant un tétradrachme de ce prince publié par Percy Gardner[6]. » Cette monnaie a été frappée avant 164, année où eut lieu la conquête de la Mésopotamie par Lucius Verus.

Lucius Verus marcha contre les Parthes et pé-

[1] Voir Euting, *Nabat. Inschr., Register; Z. D. M. G.,* III, 188 et 110; XIV, 410, 460-462; Caussin de Perceval, *Hist. antéislamique des Arabes,* I, 69, 190; II, 232; III; 5, 130, 212; Renan, *Journal asiatique,* 1882, p. 18; Waddington, *Inscript. grecques de la Syrie,* n° 2496.

[2] Cf. *Z. D. M. G.,* III, 139; XIV, 424; XVII, 581.

[3] Dans le *Numismatic Chronicle,* 1856, t. XVIII.

[4] Peut-être le mot ܐܠܗܐ « dieu ». (Voir ci-dessus, p. 131, note 2.)

[5] *Loc. cit.,* p. 30.

[6] *The Parthian coinage,* pl. VII, 8.

nétra en Mésopotamie en 163. Mais ce ne fut qu'en 164 que la conquête de cette province fut achevée. Édesse fut assiégée; les habitants massacrèrent la garnison parthe et livrèrent la ville aux troupes romaines[1]. L'année suivante, la paix fut signée entre les Parthes et les Romains; aux termes du traité de paix, l'Osrhoène passait dans la clientèle romaine[2].

La monnaie de Wâël, à l'effigie de ce prince et de Volagase III, confirme la chronologie rectifiée par Gutschmid, qui place les deux années du règne de Wâël entre 163 et 165. Wâël fut mis sur le trône d'Édesse par Volagase, qui chassa Maʿnou, l'ami des Romains, et imposa une garnison à la ville. La défaite des Parthes et la conclusion de la paix mirent fin au règne de Wâël.

Les monnaies de Wâël sont les plus anciennes que l'on possède de l'Osrhoène, si l'on excepte quelques types au nom de Maʿnou. Scott a publié une médaille de ce genre dans le *Numismatic Chronicle*[3]: figure à droite avec le bonnet conique orné d'un grènetis de perles et d'un diadème; au revers la légende : ܡܥܢܘ ܡܠܟܐ « Maʿnou le roi ». Scott tenait cette médaille pour postérieure à celles de Wâël et la plaçait au temps de Pescennius Niger. Mais Gut-

[1] Lucien, *De conscrib. Hist.*, 22; Procope, *De bello Pers.*, II, 12.

[2] *Chron. d'Édesse*, dans Assémani, *B. O.*, I, 390; Capitolin. *Verus*, 7. (Gutschmid, *loc. cit.*, p. 29.)

[3] Tome XVIII, p. 20, pl. I, 5-6.

schmid fait observer que le prince qui régnait à Édesse à l'époque des Pescennius était un Abgar et non un Maʿnou. Il est donc vraisemblable que cette monnaie fut frappée pendant la première partie du règne de Maʿnou VIII, avant l'année 163.

Après la conclusion de la paix de 165 qui plaçait l'Osrhoène sous la suprématie de Rome, on s'attend à voir Maʿnou VIII, l'ami des Romains, φιλορώμαϊς (sur les monnaies), revenir à Édesse, d'où l'avait chassé son rival Wâël. La liste de Denys ne mentionne en effet aucune interruption entre Wâël et Maʿnou, de retour à Édesse. Cependant une monnaie du Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale porte sûrement, d'après les investigations auxquelles Gutschmid s'est livré, sur la face, la tête de Lucius Verus avec la légende ΟΥΡΟϹ; et sur le revers, une figure barbue couverte de la tiare, avec la légende ΑΒΓΑ[ΡΟϹ]. Cette médaille confirme l'attribution qui avait été faite à l'époque de Lucius Verus d'autres médailles du même type.

Abgar VIII, 2 ans, 165-167.

Il est donc certain qu'il y a eu à Édesse un Abgar à ce moment-là. Gutschmid suppose que, à raison de la rareté de ses monnaies, ce prince a dû régner peu de temps; il lui assigne 2 ans, de 165 à 167[1].

[1] Gutschmid rappelle encore (*loc. cit.*, p. 32) que Capitolin (*Anton.*, p. 9) mentionne un roi Abgar du temps d'Antonin, vers 155. La Chronologie de Denys place, en effet, Abgar, fils de Maʿnou, entre 153 et 188; ce qui répond bien à l'indication d'un

Ma'nou VIII, pour la seconde fois, 12 ans, 167-179.

Revenu à Édesse, Ma'nou régna 12 ans, de 167 à 179. A cette seconde période de son règne appartiennent des monnaies d'argent avec légendes grecques. Ma'nou y est désigné souvent avec le titre d'*ami des Romains*, *φιλορώμαϊς*. Sur la face est représentée la tête de Marc-Aurèle, ou de Faustina, de Lucius Verus, ou de Lucilla; sur le revers, le nom de Ma'nou avec divers emblèmes, mais sans figure. On a nié que ces monnaies fussent originaires de l'Osrhoène, mais Gutschmid les a revendiquées, avec raison selon nous, pour Ma'nou VIII.

Abgar IX, 35 ans, 179-214.

A Ma'nou VIII succéda son fils, Abgar IX, qui régna 35 ans, de 179 à 214. Il prit part au soulèvement de la Mésopotamie contre Pescennius Niger en 194. A la mort de Niger, les peuples révoltés envoyèrent des députés à Septime Sévère, en prétendant qu'ils avaient pris les armes dans son intérêt, mais ils se gardèrent bien de restituer les

Abgar sous Antonin et d'un Abgar sous Lucius Verus. Cependant cette chronologie est battue en brèche, d'un autre côté, par les événements que nous avons relatés précédemment. Gutschmid suppose que l'Abgar d'Antonin aura été un prétendant, rival de Ma'nou, lequel n'aura pu arriver au trône. On voit combien, malgré les consciencieuses recherches du savant critique, la succession de ces petits monarques présente encore des points douteux.

places dont ils s'étaient emparés, ainsi que le remarque Dion[1]. En 295, Sévère pénétra en Mésopotamie et soumit les rebelles. Il ne fait pas de doute, selon Gutschmid, que ceux-ci n'aient agi d'accord avec les Parthes et qu'ils n'aient été secourus par eux; telle est la cause de l'erreur de certains auteurs, qui disent « que Sévère vainquit Abgar, le roi des Perses[2] ». Suivant Mommsen[3], les Osrhoéniens et les Parthes avaient envoyé des secours à Pescennius Niger et avaient pris parti pour lui contre Sévère. Tel aurait été le motif de l'expédition de Sévère en Mésopotamie, et c'est dans ce sens qu'on doit entendre la défection de l'Osrhoène et de l'Adiabène dont parle Dion. Lorsque ensuite les Parthes envahirent la Mésopotamie, en profitant des luttes entre Sévère et Albinus, Édesse conserva son autonomie, mais le reste de la Mésopotamie fut occupé par des garnisons de soldats romains et réduit en province romaine avec Nisibe pour capitale[4]. En 198, la guerre des Parthes ayant appelé de nouveau Sévère en Mésopotamie, après la défaite d'Albinus, Abgar se réfugia auprès de cet empereur, lui livra en otage deux de ses fils et mit à sa disposition ses nombreux et habiles archers. Il sut gagner la confiance de Sévère et se rendit à Rome, où il fut reçu

[1] Dans les *Excer. Ursin.*, p. 413.

[2] Dion, LXXV, 2, d'après Xiphilin.

[3] *Rœm. Geschichte*, V, 409.

[4] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 34; Mommsen, *Rœm. Geschichte*, V, p. 410.

avec une pompe qui rappelait la réception faite autrefois à Tiridate par Néron, dit Dion[1]. Procope[2] fait le même récit, mais en le rapportant à Abgar V, contemporain d'Auguste, sous l'influence de la légende dont nous parlerons sous le chapitre v. Cet auteur ajoute que l'empereur trouvait un tel charme dans le commerce d'Abgar qu'il ne voulait pas le laisser retourner à Édesse. Lorsqu'il partit, il lui fit présent d'un hippodrome pour sa ville.

L'arrivée d'Abgar à Rome ne doit pas être antérieure à l'an 202, pense Gutschmid; peut-être eut-elle lieu cette année-là même, quand on célébra avec tant de solennité les Décennies de Sévère et les noces de son fils Antonin (Caracalla) avec Plautilla.

A l'automne de l'année 201 eut lieu la grande inondation du Daiçân, qui laissa une si vive impression dans les esprits des Édesséniens et dont les chroniques parlent en détail : « En l'année 513 (des Séleucides), dit la *Chronique d'Édesse*[3], sous le règne de Sévère et sous le règne du roi Abgar, fils du roi Maʿnou, au mois de Teschrin II (novembre), la source qui sort du grand palais d'Abgar le Grand grossit et monta comme elle l'avait fait précédemment. Elle s'emplit et déborda de tous côtés. Les cours, les portiques et les édifices royaux commencèrent à être envahis par les eaux. A cette vue, notre seigneur le roi Abgar monta sur le terre-plein de la

[1] Dion Cassius, LXXIX, 16.
[2] *De bello Pers.*, II, 12.
[3] Assémani, *B. O.*, I, p. 390.

montagne qui domine son palais, là où se trouvent les demeures des gens de service du gouvernement. Pendant que les ingénieurs songeaient aux mesures à prendre en vue de la crue des eaux, il tomba pendant la nuit une pluie forte et abondante et le Daiçan prit des proportions inattendues. Il arriva des eaux étrangères, qui rencontrèrent les barrages assujettis par de grandes poutres recouvertes de fer et des traverses de fer qui les consolidaient. Alors les eaux commencèrent à descendre dans la ville par les interstices des créneaux du mur. Le roi Abgar, qui se tenait dans la grande tour, appelée Tour des Perses, vit les eaux à la clarté des lanternes. Il donna l'ordre de lever les huit portes et barrages du mur est[1] de la ville, par où sort le fleuve. Au même moment les eaux renversèrent le mur ouest et pénétrèrent dans l'intérieur de la ville. Elles détruisirent le grand et beau palais de notre seigneur le roi et entraînèrent tout ce qu'elles rencontraient sur leur passage : les admirables et splendides constructions de la ville; tout ce qui était proche du fleuve, du sud au nord. Elles endommagèrent la nef de l'église des chrétiens. Il mourut dans cette catastrophe plus de deux mille personnes. Beaucoup furent noyés par les eaux qui entrèrent subitement chez eux la nuit pendant qu'ils dormaient. »

Abgar prit des mesures pour éviter à l'avenir de pareils malheurs. Il défendit de construire des bou-

[1] Le texte porte par erreur : «le mur ouest» (ܫܘܪܐ ܡܥܪܒܝܐ).

tiques à proximité du Daiçân; fit élargir le lit du fleuve; installa des gardes de nuit pour surveiller les crues. Il se fit construire un palais d'hiver sur la place de Tebhârâ dans la citadelle. Les nobles de la ville imitèrent son exemple et acquirent des résidences d'hiver auprès du palais royal.

Pour aider Édesse à se relever de ses ruines, le roi fit remise des contributions arriérées aux habitants de la ville et des bourgs environnants, et il ordonna de ne pas percevoir les impôts pendant cinq ans.

Le document officiel utilisé par la *Chronique d'Édesse* pour la description de cet événement se termine par la clausule suivante : « Maryabh, fils de Schemesch, et Qayouma, fils de Magarṭaṭ, les scribes d'Édesse, consignèrent par écrit ce récit et le décret d'Abgar; Bardin et Boulid, préposés aux archives d'Édesse, les reçurent et les déposèrent dans ces archives, en leur qualité de *scharirê* (fonctionnaires assermentés) de la ville. »

La Chronique de Denys [1] décrit cette calamité d'après un document différent, qui ne mérite pas le même crédit. Selon cette chronique, l'inondation n'avait pas été causée par la rupture du mur ouest, à l'endroit où le Daiçân entrait en ville, mais par l'obstruction du courant à la sortie du fleuve du côté est. Les matériaux charriés par les eaux et accumulés le long du mur est auraient forcé les eaux à

[1] Éd. Tullberg, p. 162.

IMPRIMERIE NATIONALE.

rétrograder et à se répandre dans la ville. C'est ainsi qu'elles auraient pénétré dans les habitations et noyé les habitants pendant leur sommeil; puis elles auraient renversé le mur est[1] et se seraient écoulées dans la plaine, en y entraînant tout ce qu'elles avaient enlevé.

Denys place cette inondation à l'année 216 (2232 d'Abraham), au lieu de 201. Sa chronologie se trouve encore en défaut sur ce point, puisque la construction du palais d'hiver qu'Abgar fit élever dans la citadelle après cet événement fut achevée en l'an 206 d'après la *Chronique d'Édesse*[2].

Il résulte de l'expression « l'église des chrétiens », dont se sert le document de la *Chronique d'Édesse* dans la description de cette inondation, que le christianisme n'était pas encore la religion de l'État en 201. Abgar, qui fut le premier roi chrétien, dut donc se convertir après son retour de Rome.

Jules Africain séjourna quelque temps à la cour d'Abgar; il fut témoin de l'adresse à tirer de l'arc de Maʿnou, le fils du roi[3].

[1] Il semble que ce récit différent du premier a été inspiré à son auteur par l'ancienne erreur, qui se trouvait peut-être déjà dans le document officiel, suivant laquelle c'était le mur ouest, et non le mur est, qui avait cédé à la pression des eaux. (Voir ci-dessus, p. 216, note 1.)

[2] *B. O.*, I, 393.

[3] J. Afric., *Cestes*, XXIX, éd. Thévenot, p. 300. L'étrangeté de ce passage dans lequel Africain apparaît comme le maître de Maʿnou dans l'art de lancer des flèches, a fait douter de l'attribution des *κεστοί* à Jules Africain; mais Gutschmid (*loc. cit.*, p. 36)

Ce roi fut un esprit supérieur et mérita le titre de *Grand* que lui décerna l'histoire. Il aimait les lettres et les sciences et fut un partisan éclairé de la civilisation romaine. De son temps date l'essor de la littérature édessénienne, et on peut dire syriaque, comme nous le verrons sous le chapitre VII ci-après. Il attira auprès de lui le célèbre gnostique Bardesane (Bar-Daiçân), qu'il encouragea dans ses études. Suivant le *Livre des lois du pays*, qui émane de l'école de Bardesane[1], Abgar, devenu chrétien, défendit, sous peine d'avoir la main tranchée, la castration pratiquée en l'honneur de la déesse Tar'atha; à partir de cette époque, ajoute ce livre, cet ancien usage disparut de la province d'Édesse.

On possède de nombreuses monnaies de la fin du royaume de l'Osrhoène. Quelques-unes sont du temps de Commode et portent seulement le nom de cet empereur, excepté une monnaie de cuivre sur laquelle on lit aussi Ἄϐγαρος βασιλεύς. En plus grand nombre se trouvent des monnaies de l'époque de Septime Sévère, sur lesquelles Abgar est désigné, quelquefois par son nom seul, plus souvent avec les prénoms qu'il avait pris en l'honneur de l'empereur : L. Ælius Septimius Abgar. Gutschmid, qui a examiné en détail ces diverses monnaies, se range à l'avis général des numismates et rejette l'opinion

corrige ce passage de façon que c'est le Scythe Syrmos et non pas Africain qui joue le rôle du Centaure dans l'éducation du jeune prince.

[1] Voir le *Spicilegium* de Cureton, p. 20; traduction, p. 31.

de Langlois[1], qui distinguait, d'après les figures, plusieurs Abgar sous Septime Sévère. Sur quelques types, Abgar a l'épithète de *Grand*, Μεγαλός, titre que Gutschmid attribue à la libéralité de l'empereur. L'hypothèse de ce critique, suivant laquelle Abgar aurait mérité ce surnom après la conquête de la Sophène, nous semble douteuse[2]. On ne voit pas en effet que la Sophène ait jamais été rattachée à l'Osrhoène.

Une monnaie porte : sur la face, une tête d'homme barbu couverte de la tiare conique avec la légende Ἄϐγαρος βασιλεύς; sur le revers, une autre figure, légèrement barbue, couverte d'une tiare semblable, avec la légende ΜΑΝΝΟϹ ΠΑΙϹ. Sur un autre exemplaire, la tête de Maʿnou est imberbe[3]. D'après ces deux monnaies, Maʿnou, le fils d'Abgar IX, avait été associé au trône par son père; mais on n'a aucune monnaie de ce Maʿnou seul et avec le titre de roi. Gutschmid a montré que les pièces qui lui avaient été attribuées sont à l'effigie soit d'Abgar IX, soit de Sévère Abgar, dont nous allons parler.

[1] *Numismatique de l'Arménie*, p. 73.

[2] Gutschmid supposait que la Sophène avait été conquise par Abgar IX, sur la foi d'une légende qui fait périr Addai à Aghel, où il aurait été mis à mort par Severos, fils d'Abgar. Mais cette notice est purement fictive. (Voir chap. v ci-après.)

[3] Sur cet exemplaire le nom est écrit ΛΛΑΝΝΟϹ au lieu de ΜΑΝΝΟϹ, erreur qui s'explique par le rare usage que les Édesséniens faisaient de l'écriture grecque. Bayer (*Historia Osrhoena et Edessena*, p. 130) cherchait un nom Alanus.

Abgar IX et Sévère Abgar X, conjointement, 1 an et 7 mois, 214-216.

On a des monnaies de l'époque de Caracalla à l'effigie de cet empereur et de Sévère Abgar représenté comme un tout jeune homme sans barbe. C'est ce prince que Denys place à l'an 2203 d'Abraham et qu'il fait régner avec son père à Édesse pendant 1 an et 7 mois. Suivant Dion[1], il se montra d'une insigne cruauté envers les habitants d'Édesse sous prétexte d'introduire les mœurs romaines. Caracalla, pendant son expédition en Mésopotamie, attira traîtreusement Abgar qu'il fit charger de chaînes et jeter en prison. Il s'empara ensuite de l'Osrhoène privée de son chef. Cet événement se passa au commencement de l'année 216, car il est mentionné par Dion[2] avant la captivité de la famille royale d'Arménie, et on sait que l'épouse du roi d'Arménie était prisonnière depuis onze mois à la mort d'Antonin Caracalla (8 avril 217).

A Abgar Sévère, Gutschmid rapporte une inscription grecque, trouvée auprès de la basilique de Saint-Paul, à Rome, et relatant en vers élégiaques la mort d'Abgar, âgé de vingt-six ans. Le tombeau où il reposait lui avait été élevé par son frère Antonin. Tous deux étaient fils du feu roi Abgar[3]. Nous

[1] Dion, *Exc. Vales.*, p. 746.
[2] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 36-37, suivant Dion, LXXVII, 12; LXXXVIII, 27.
[3] *Corpus inscript. græc.*, n° 6196.

sommes plutôt porté à voir dans ces deux princes les deux fils d'Abgar IX, que celui-ci avait laissés en otage à Rome; telle est aussi l'opinion de Bayer et de Langlois[1]. L'Abgar auquel fut érigé un tombeau à Rome n'a pas le titre de roi, tandis que Sévère Abgar paraît avoir régné effectivement. Nous avons déjà rapporté, d'après Dion, qu'il était cruel. La légende d'Abgar, dont nous parlerons sous le chapitre v, parle aussi du fils d'Abgar, nommé Severos, comme d'un renégat qui, après la mort de son père, persécuta les chrétiens. Dans cette hypothèse, Sévère Abgar devrait être distingué de ses deux frères Abgar et Antonin, restés à Rome.

Mais une autre difficulté surgit. Denys, après Abgar IX, mentionne Abgar Sévère avec son fils, qui règnent ensemble 1 an et 7 mois; et ensuite Maʿnou, son fils, qui occupe le trône pendant 26 ans. Sévère Abgar, qui, sur les monnaies, a l'apparence d'un jeune homme imberbe, ne pouvait avoir un fils associé à son pouvoir, surtout quand celui-ci apparaît comme un homme barbu. Gutschmid suppose qu'il faut lire dans la Chronique de Denys à l'année 2203 : « Régna à Édesse Abgar avec son fils Sévère, un an et sept mois »; au lieu de : « Régna à Édesse Abgar Sévère avec son fils, un an et sept mois ». Cette correction est assurément ingénieuse, mais le rôle de Sévère Abgar demeure bien

[1] Bayer, *Hist. Osrh.*, p. 178; Langlois, *Numismat. de l'Arménie*, p. 69.

effacé et ne répond pas à celui que lui prête l'histoire, comme nous l'avons dit ci-dessus. Sur les monnaies, du reste, il n'est pas associé à son père; supposer avec Gutschmid que celui-ci aura abdiqué à son profit, mais en conservant le titre de roi qu'il aurait refusé de laisser prendre à son fils, c'est un expédient qu'il paraît difficile d'admettre.

Ma'nou IX, 26 ans, 216-242.

L'année 216 marque la fin du royaume d'Édesse, réduit par Caracalla en une province romaine. Il avait duré trois cent quarante-sept ans. Cependant Denys ajoute encore Ma'nou, fils d'Abgar, et lui assigne un règne de 26 ans. « Il est à supposer, dit Gutschmid, que la liste que Denys avait sous les yeux ne s'arrêtait pas là, mais allait jusqu'à la mort du dernier membre de la famille royale d'Édesse. » Ma'nou, le dernier survivant des fils d'Abgar IX, aurait donc vécu vingt-six ans après la captivité de Sévère Abgar. C'est pour faire entrer ces vingt-six ans dans les trois cent cinquante-deux ans, qu'il indique pour la durée du royaume d'Édesse, que Denys a reculé les règnes des rois précédents. Ma'nou IX n'a donc eu de la royauté que le titre sans la puissance.

Abgar XI, 2 ans, 242-244.

Cependant le royaume d'Édesse devait renaître pour un court laps de temps sous Gordien III. En 241, Ardaschir, accompagné de son fils Sapor,

avait envahi la Mésopotamie et menaçait Antioche, après s'être emparé sous Maximin (entre 236 et 238) de Nisibe et de Carrhes[1]. Gordien marcha contre les Perses en 242 et reprit les villes dont ceux-ci s'étaient emparés. Cet empereur dut mettre à la tête d'Édesse un descendant de la famille d'Abgar. On trouve en effet des monnaies à l'effigie de Gordien et d'un roi avec la légende : ΑΥΤΟΚ·ΓΟΡΔΙΑΝΟϹ·ΑΒΓΑΡΟϹ ΒΑϹΙΛΕΥϹ. Deux d'entre elles sont particulièrement intéressantes, parce qu'elles se rapportent, à en juger par les emblèmes qui y sont figurés, à l'investiture du nouveau roi par l'empereur. Sur l'une d'elles, Abgar, tourné vers Gordien, tient une couronne de la main droite. Sur l'autre, l'empereur, assis sur la chaise curule, tend la main droite vers Abgar, qui lui présente une petite victoire[2]. Cette royauté de circonstance n'a pas dû survivre à Gordien et aura fini avec lui en 244. On n'a pas de monnaie du temps de Philippe; dans toutes les monnaies postérieures, Édesse reprend le titre de *colonie* (*romaine*).

Ce dernier Abgar paraît avoir fini ses jours à Rome. Une inscription tumulaire trouvée dans cette ville[3] nous fait connaître le nom entier de ce prince, appelé Abgar Phrahate, et celui de sa femme, nommée Hodda, à laquelle il avait élevé un mausolée. Voici

[1] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 44; Mommsen, *Rœmische Geschichte*, V, 421; Nœldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, 92.
[2] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 45.
[3] Voir Muratori, II, p. 665, n° 1.

la teneur de cette inscription : « DM. Abgar Phrahates filius rex principis Orrhenorū Hodda conjugi bene merenti fec. » Langlois voyait à tort dans cet Abgar Phrahate le jeune Abgar mort à Rome à l'âge de vingt-six ans, d'après l'inscription mentionnée plus haut (p. 221).

Telle est l'histoire de ces rois d'après les notices extraites des historiens grecs et latins et les indications fournies par les médailles. Il est très regrettable que les auteurs syriaques nous aient transmis si peu de chose sur l'époque pendant laquelle Édesse fut indépendante. Quelque fautive que soit la liste de Denys, elle n'en constitue pas moins un document de première valeur, car sans elle nous n'aurions que des notions confuses sur les rois d'Édesse. Nous avons admis les rectifications proposées par Gutschmid aux notices chronologiques de Denys. Les critiques si judicieuses de ce regretté savant permettent de considérer son travail comme définitif, tant que de nouveaux textes, malheureusement peu probables, ne viendront pas apporter de nouvelles lumières.

Nous donnons ici la liste rectifiée par Gutschmid :

	Durée des règnes.	Époque av. J.-C.
1. Aryou	5 ans	132-127
2. 'Abdou, fils de Maz'our	7 ans	127-120
3. Phradascht, fils de Gebar'ou	5 ans	120-115
4. Bakrou I[er], fils de Phradascht	3 ans	115-112
5. Bakrou II, fils de Bakrou, seul	17 ans, 4 mois	112-94

	Durée des règnes.	Époque av. J.-C.
	—	—
6. Bakrou II et Ma'nou Ier	4 mois	94
7. Bakrou II et Abgar Ier, le Bègue	2 ans, 4 mois	94-92
8. Abgar Ier, seul	23 ans, 5 mois	92-68
9. Abgar II, fils d'Abgar	15 ans	68-53
10. Ma'nou II, le Dieu	18 ans, 5 mois	52-34
11. Paqouri	5 ans	34-29
12. Abgar III	3 ans	29-26
13. Abgar IV, le Rouge	3 ans	26-23
14. Ma'nou III, l'Aristoloche	18 ans, 7 mois	23-4
		Époque ap. J.-C.
		—
15. Abgar V, le Noir, fils de Ma'nou	10 ans	4 av.-7 ap.
16. Ma'nou IV, fils de Ma'nou	6 ans	7-13
17. Abgar V, de nouveau	37 ans, 1 mois	13-50
18. Ma'nou V, fils d'Abgar	7 ans	50-57
19. Ma'nou VI, fils d'Abgar	14 ans	57-71
20. Abgar VI, fils de Ma'nou	20 ans	71-91
21. Interrègne de 18 ans	18 ans	91-109
22. Abgar VII, fils d'Izate	6 ans, 9 mois	109-116
23. Interrègne de 2 ans (occupation romaine)	2 ans	116-118
24. Ialoud (?) et Parthamaspaṭ	3 ans, 10 mois	118-122
25. Parthamaspaṭ seul	10 mois	122-123
26. Ma'nou VII, fils d'Izate	16 ans, 8 mois	123-139
27. Ma'nou VIII, fils de Ma'nou	24 ans	139-163
28. Wâël, fils de Sahrou	2 ans	163-165
29. Abgar VIII	2 ans	165-167
30. Ma'nou VIII, de nouveau	12 ans	167-179
31. Abgar IX, le Grand, fils de Ma'nou.	35 ans	179-214
32. Abgar IX et Sévère Abgar, son fils	1 an, 7 mois	214-216
Durée du royaume, sous vingt-huit rois, 347 ans.		
33. Ma'nou IX, fils d'Abgar, roi titulaire	26 ans	216-242
34. Abgar XI, Phrahate, fils de Ma'nou.	2 ans	242-244

CHAPITRE IV.

LE PAGANISME À ÉDESSE.

Édesse n'avait pas de dieu national; elle était adonnée au culte des astres. — Temple du Soleil. — Les Édesséniens chrétiens n'avaient conservé qu'un souvenir confus des dieux anciens. — Bêl et Nébo. — Génies sidéraux. — Athargatis. — Noms théophores.

Édesse, à l'époque du paganisme, n'avait pas un dieu national, comme le Iahvé des Israélites ou le Camosch des Moabites. Elle était adonnée au culte des astres, répandu dans la Babylonie et la Syrie. Le dieu du Soleil, *Schemesch*, y avait un temple, qui était probablement au nord de la ville, à en juger par la porte désignée de son nom, *porte de Beith-Schemesch*. Suivant Julien [1], Édesse était un lieu consacré au soleil depuis les temps les plus anciens. Les Édesséniens lui donnaient, comme dieux parèdres, Monime et Aziz. « Iamblique, ajoute-t-il, suppose que Monime est Mercure, et que Aziz répond à Mars : *Οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος Ἡλίου χωρίον, Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσιν. Αἰνίττεσθαί φησιν Ἰάμβλιχος, ὡς ὁ Μόνιμος μὲν Ἑρμῆς εἴη, Ἄζιζος δὲ Ἄρης, Ἡλίου πάρεδροι.* M. Frantz Cumont a rejeté récemment [2] cette identification de Iamblique. Il semble avoir prouvé qu'Aziz et Monime

[1] *Orat.*, IV, p. 195, éd. Hertlein, 1875.
[2] *Revue archéologique*, 1888, p. 95-98.

sont le *Phosphoros* et l'*Hesperos* des Grecs, c'est-à-dire l'étoile du matin qui précède le lever du soleil, et l'étoile du soir qui suit le coucher de cet astre. Ce culte répondait, suivant lui, au culte de Mithra, qui aurait pénétré de bonne heure à Édesse. Quoi qu'il en soit, la triade divine est représentée sur quelques monnaies d'Édesse par les trois étoiles qui ornent la tiare des rois. Le croissant figuré également sur la tiare royale est un indice que la divinité lunaire était adorée à Édesse. Nous voyons en effet, par un passage de la *Doctrine d'Addai* rapporté ci-après (p. 229), que le soleil et la lune étaient au nombre des dieux édesséniens. Le temple du soleil se voit encore sur une monnaie d'Édesse[1].

Les Édesséniens chrétiens n'ont conservé qu'un souvenir assez confus des temps du paganisme. Les auteurs syriaques ne connaissaient guère à Édesse que Bêl et Nébo, également deux divinités sidérales, qu'ils identifiaient, le premier avec la planète de Jupiter, et le second avec la planète de Mercure[2]. On lit dans l'homélie de Jacques de Saroug sur la chute des idoles[3] : « Il (le diable) installa à Édesse Nébo et Bêl avec beaucoup d'autres idoles[4]. » Dans la *Doctrine d'Addai*[5], l'apôtre, prêchant le peuple, s'écrie :

[1] Voir ci-dessus, p. 210.

[2] Payne Smith, *Thesaurus syr.*, sous ܒܠ et ܢܒܘ.

[3] Publiée par M. l'abbé Martin dans la *Z. D. M. G.*, XXIX, p. 111. Cf. Assémani, *B. O.*, I, 327.

[4] Selon la soi-disant apologie de Méliton (*Spicilegium syr.*) de Cureton, 25, 14, Nébo était adoré à Mabboug.

[5] *The Doctrine of Addai*, p. 24.

« Quel est ce Nébo, idole fabriquée, que vous adorez? Et Bêl, que vous honorez? Il y en a aussi parmi vous qui adorent Bath-Nical, comme les habitants de Harran, vos voisins; et Tarʿatha, comme les habitants de Mabboug; et l'Aigle, comme les Arabes; et le soleil et la lune, comme d'autres tels que vous[1]. » Un peu plus loin[2], la *Doctrine* raconte ce qui suit : « Schavida et ʿAbdnébo, les chefs des prêtres de cette ville, voyant les miracles qu'il (Addai) avait faits, s'empressèrent de renverser les autels sur lesquels ils sacrifiaient devant Nébo et Bêl, leurs dieux, excepté le grand autel situé au milieu de la ville. » Ajoutons encore ce passage[3] : « Les prêtres mêmes du temple de Nébo et de Bêl rendaient des honneurs (aux prêtres chrétiens) en toute circonstance. » Dans ces passages, Nébo et Bêl semblent associés, partageant le même temple. On remarquera que le grand autel situé au milieu de la ville échappa à la destruction des autres autels. Il paraît en effet avoir subsisté encore assez longtemps après l'introduction du christianisme à Édesse. On y sacrifiait aux génies : « Quel est donc ce grand autel, dit l'apôtre Addai[4], que vous avez construit au milieu de cette ville, sur lequel sans cesse vous faites des offrandes aux démons et vous sacrifiez aux génies? »

[1] M. Philipps, confondant *ḥrínê* « autres » avec *ḥaranâyê* « Harraniens », traduit à tort, p. 24 : « As the rest of the inhabitants of Harran, who are as yourselves. »

[2] *The Doct.*, p. 34.

[3] *Loc. cit.*, p. 50, 15.

[4] *The Doct.*, p. 26.

Les génies, dans le culte astrolâtrique, étaient considérés comme des intermédiaires, au moyen desquels les astres exerçaient sur la terre leur influence heureuse ou néfaste. C'était ordinairement sur les toits plats des maisons, où ils résidaient, qu'on les implorait ou qu'on les conjurait. Isaac d'Antioche [1] se plaint, au v[e] siècle de notre ère, des femmes qui faisaient encore des offrandes à Vénus sur les toits de leurs maisons. Dans la version syriaque, dite Peschîṭo, du Nouveau Testament, le démon de l'épilepsie, que l'on croyait agir par l'influence de la lune, est appelé *fils du toit*, ܒܪ ܐܓܪܐ, traduisant le grec *σεληνιαζόμενος* [2]. C'étaient probablement aussi des génies sidéraux, ces génies auxquels on faisait des offrandes sur le grand autel d'Édesse; et, comme à Antioche, leur culte se sera maintenu encore pendant quelque temps après l'introduction du christianisme.

On ne doit pas nier que la déesse Tarʿatha (Athargatis) ait eu des adorateurs à Édesse, si elle n'y jouissait pas d'un culte officiel et public. Nous avons vu plus haut (p. 219) qu'Abgar IX abolit l'usage de la castration qui se pratiquait *dans la province d'Édesse* en l'honneur de la déesse Tarʿatha. Suivant Moyse de Khorène [3], Abgar Oukhâma transporta ses dieux Naboc (Nébo), Bêl, Patnicagh (Bath-Nical) et

[1] Éd. Bickell, I, p. 244.

[2] Voir *Revue des études juives*, 1887, XIV, 52.

[3] Trad. de Langlois, II, 27.

Tar'ata à Édesse, quand il quitta Medzpin (Nisibe). Les auteurs anciens sont d'accord pour faire de Mabboug (Hiérapolis) le principal lieu du culte de cette déesse en Syrie. Lucien [1] donne d'intéressants détails sur son temple dans cette ville. Le *Talmud de Babylone* [2] place Tar'atha à Mabboug. Jacques de Saroug, dans son homélie sur la chute des idoles citée ci-dessus, et la *Doctrine d'Addai* associent également les noms de Tar'atha et de Mabboug, mais la *Doctrine* laisse entendre que les divinités adorées dans les villes voisines avaient aussi des clients à Édesse. Lucien rapporte que, près du temple de la déesse à Hiérapolis, se trouvait un étang dans lequel on entretenait de grands poissons qui avaient leurs noms propres. Xénophon [3] parle d'un fleuve où vivaient des poissons sacrés. Il semble donc légitime de faire honneur à cette déesse de la vénération des Édesséniens pour les poissons de leur grand étang, quoique les Musulmans rapportent aujourd'hui cette vénération à Abraham [4]. C'est sans doute la réputation des étangs sacrés de Mabboug et d'Édesse qui a été la cause de la confusion de ces deux villes dans Strabon [5] : *ὑπέρκειται δὲ τοῦ ποταμοῦ, σχοίνους τέτταρας διέχουσα, ἡ Βαμϐύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν*

[1] *De Dea syria*, XI-XII.
[2] *Aboda Zara*, 11 *b*.
[3] *Cyropédie*, I, IV, 9.
[4] Voir ci-dessus, p. 92.
[5] Éd. Didot, XVI, 1, 48, p. 636.

Συρίαν θεὸν τὴν Αταργάτιν. M. von Baudissin[1] ne devait donc pas rejeter comme non fondée l'opinion de Meier[2], qui avait reconnu le culte de cette déesse à Édesse.

Nous avons dit (p. 127) que, suivant un passage du *Spicilegium syriacum* de Cureton, on adorait en Mésopotamie une juive nommée Koutbi, parce qu'elle avait sauvé le roi d'Édesse Bakrou. Nous ignorons à quel culte ce passage fait allusion. On peut cependant en tirer un indice en faveur de l'influence juive en Osrhoène au temps du paganisme.

D'autres dieux avaient aussi leurs temples ou leurs autels dans cette contrée, mais nous n'avons pas d'informations positives sur eux. Les noms théophores des anciens documents syriaques apportent une faible contribution à ces recherches. ʿAbsamya, *le serviteur de Samya*, et Barsamya, *le fils de Samya*, feraient supposer un dieu *Samya* (l'aveugle?)[3]. ʿAbdnakhad[4], *le serviteur de Nakhad*, et ʿAbschadar, *le serviteur de Schadar*[5], rentrent peut-être dans cette catégorie. On pourrait comparer avec ces noms les suivants : *Abdnébo* « le serviteur de Nébo[6] »; *Scharbil*

[1] *Studien*, II, p. 159, note 2, et p. 166, note 3.

[2] *Z. D. M. G.*, XVII, p. 582-583.

[3] Cf. Nestle, dans le *Literar. Centralblatt*, 1880.

[4] *The Doctrine of Addai*, 18, 3.

[5] *The Doctrine of Addai*, *p. ult.* Dans ʿAbschelâma et ʿAbschadar, ʿ*Ab* est sans doute contracté de ʿ*Abd.* Cependant *Schadar* ne devrait-il pas être rapproché de *Scharedou* (ܫܪܕܘ), *Z. D. M. G.*, XXXVI, 145, par confusion ܪ et ܕ?

[6] *Leboubna*, comme l'a remarqué M. Nœldeke, est formé aussi avec le nom du dieu Nébo; il est altéré de *Nebobna* « Nebo a édifié ».

« l'enfant de Bêl » ; *Schamschagram* « Schemesch a décidé », qui se rencontre également dans les inscriptions nabatéennes du Sinaï et de Pétra; *Amatschemesch* « la servante de Schmesch », ܐܡܬܫܡܫ, AMACCAMCHC [1], et *Barschemesch* « le fils de Schemesch », ܒܪ ܫܡܫ [2], qui appartiennent au même groupe des noms édesséniens.

[1] Dans une inscription du IIe siècle de notre ère, publiée par M. Sachau (*Z. D. M. G.*, XXXVI, p. 145).

[2] Dans une autre inscription publiée par Sachau (*ibid.*, p. 163).

CHAPITRE V.

LA LÉGENDE D'ABGAR
ET LES LÉGENDES QUI Y ONT ÉTÉ RATTACHÉES.

Lettre d'Abgar Oukhâma à Jésus. — Réponse de Jésus. — Évangélisation d'Édesse par Addai. — Aggai et Palout, successeurs d'Addai. — Bénédiction d'Édesse par Jésus. — L'Invention de la vraie croix. — Lettre d'Abgar à Tibère. — Reliques de l'apôtre Thomas à Édesse.

Édesse fut la première ville chrétienne de la Mésopotamie et, par l'influence qu'elle exerça autour d'elle, contribua puissamment à la diffusion du christianisme en Orient. Elle devint bientôt un centre de propagande où affluaient les esprits éclairés, que le courant du jour poussait vers les questions religieuses. Tant de fortune ne pouvait échoir à une humble communauté qui, composée d'abord d'un petit nombre d'adeptes, se serait accrue par de lents progrès dans un milieu païen et juif, indifférent ou hostile. Non! Édesse, dès le principe, avait été marquée du sceau des privilégiés et désignée par Jésus lui-même pour recevoir la bonne nouvelle directement des apôtres du divin Maître. Tel est le sens de la légende, désignée sous le nom de *Légende d'Abgar*, qui se forma à Édesse vers le milieu du IIIe siècle de notre ère et eut un retentissement prodigieux en Occident et en Orient. On en trouve des échos non seulement dans tout le monde chrétien, mais aussi chez les Musulmans.

Les deux principaux textes pour l'étude de cette légende sont la rédaction syriaque et la version grecque d'Eusèbe, car tous les autres procèdent plus ou moins directement de ces deux sources. Telles sont notamment la version arménienne[1] et deux rédactions grecques encore inédites. La version d'Eusèbe, faite directement sur le syriaque, présente le texte le plus ancien; elle est contenue dans son *Histoire ecclésiastique*, I, 13. La rédaction syriaque amplifiée que nous possédons sous le titre de *Doctrine d'Addai*[2] est sans doute du commencement du v[e] siècle[3].

Suivant cette légende, le bruit des miracles de Jésus étant parvenu à Édesse[4], le roi Abgar Ou-

[1] Intitulée : *Laboubnia, Lettre d'Abgar ou Histoire de la conversion des Édesséniens par Laboubnia, contemporain des Apôtres*, et publiée par le P. Alishan, à Venise, en 1868. Une édition moins complète avait été donnée dans la *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, de Langlois.

[2] Publiée d'abord par Cureton, dans *Ancient Syr. docum.*, d'après deux manuscrits incomplets, et en 1876, d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg, par M. Philipps, sous le titre de *The Doctrine of Addai the Apostle.*

[3] Entre 390 et 430, estime M. Tixeront, *Les origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar* (Paris, 1888); entre 360 et 390, opine M. Lipsius, *Die Edessenische Abgarsage*, 1880, et *Jahrb. für protest. Theol.*, 1881 et 1882. M. Zahn (*Tatian's Diatessaron*, Anhang II, et *Gœtting. Gelehrte Anzeigen*, 1877) croyait retrouver dans la *Doctrine* la rédaction primitive de la légende, qu'il plaçait entre 270 et 290; il considérait comme des interpolations postérieures les passages contradictoires avec ces dates.

[4] Dans la *Doctrine*, Abgar est mis au courant des miracles de Jésus par une députation qu'il avait envoyée pour affaires d'État à Sabinus, le gouverneur romain de la Palestine, de la Syrie et de

khâma, qui était atteint d'une maladie incurable, envoie à Jérusalem son courrier[1] Hannan avec une lettre adressée à Jésus, en priant celui-ci de venir le guérir. Jésus répond qu'il ne peut se rendre à Édesse, mais qu'il enverra au roi un de ses apôtres, quand il aura achevé sa mission et sera remonté au ciel.

La lettre d'Abgar était conçue en ces termes : « Abgar Oukhâma[2] à Jésus, le bon médecin, qui a paru dans le pays de Jérusalem, mon seigneur, salut! J'ai entendu dire de toi et de tes cures que tu opères sans médicaments et sans plantes médicinales; mais que, par ta parole[3], tu fais voir les aveugles et marcher les paralytiques. Tu purifies les lépreux[4]; tu chasses les esprits impurs et les démons; tu guéris les possédés et ressuscites les morts.

la Mésopotamie, lequel se trouvait à Éleuthéropolis ou Beith-Goubrin. (Sur ce Sabinus, comp. Josèphe, *Ant.*, XVII, 10, 1; *De bello Jud.*, II, 3, 1.) Après avoir accompli sa mission, la députation suit la foule qui se rendait à Jérusalem pour voir Jésus. Elle séjourne treize jours dans cette ville et, à son retour auprès d'Abgar, elle raconte au roi les faits dont elle a été témoin.

[1] Dans Eusèbe, ταχύδρομος; dans la traduction syriaque d'Eusèbe, *Anc. Syr. doc.*, p. 2, ܛܒܠܪܐ, *tabellarius* « courrier »; mais dans la *Doctrine* ܛܒܘܠܪܐ ܫܪܝܪܐ, *tabularius* « secrétaire assermenté ».

[2] La plupart des manuscrits portent *Abgar le toparque*, mais le surnom *Oukhâma* « le Noir » se trouvait primitivement chez Eusèbe, comme le montrent la traduction latine de Rufin et la traduction syriaque dans les *Anc. Syr. doc.* La suppression du mot *Oukhâma* vient de ce qu'il n'était plus compris; certains manuscrits écrivent en effet : οὐχ ἅμα. (Voir Lipsius, *Die Edess. Abgarsage*, p. 15, notes.)

[3] Eusèbe, moins bien : *à ce que l'on dit.*

[4] La *Doctrine* ajoute : *et tu fais entendre les sourds.*

Lorsque j'ai appris sur toi tout cela [1], je me suis mis dans l'esprit, ou que tu étais Dieu descendu du ciel pour faire ces actes, ou que tu étais le fils de Dieu, toi qui fais toutes ces choses. C'est pourquoi je t'ai écrit pour te prier de venir chez moi [2], afin que tu guérisses une maladie dont je souffre. Car j'ai appris que les Juifs murmurent contre toi et veulent te faire du mal [3]. Je possède une ville petite, mais belle, qui est suffisante pour nous deux [4]. »

La réponse de Jésus à Abgar est ainsi rapportée [5] : « Heureux es-tu, toi qui as cru en moi sans m'avoir vu. Car il est écrit de moi que ceux qui me verront ne croiront pas en moi, et que ceux qui ne me verront point croiront en moi. Quant à ce que tu m'écris de venir chez toi, l'œuvre pour laquelle j'ai été envoyé ici est désormais achevée et je vais remonter vers mon père, qui m'a envoyé [6]. Lorsque je serai remonté vers lui, je t'enverrai un de mes

[1] La *Doctrine : ces grands miracles.*

[2] La *Doctrine* ajoute : *afin que je t'adore.*

[3] La *Doctrine : J'ai encore appris que les Juifs murmurent contre toi et te persécutent; qu'ils cherchent à te crucifier et songent à te faire du mal.*

[4] La *Doctrine : qui suffit à deux personnes pour y demeurer en paix.*

[5] Dans Eusèbe, cette réponse est donnée par écrit. Dans la *Doctrine,* elle est orale, sans doute pour éviter l'objection qu'une lettre de Jésus, si elle avait été reconnue authentique, aurait figuré au premier rang parmi les livres canoniques du Nouveau Testament.

[6] Dans Eusèbe : *il est nécessaire que j'accomplisse ici tout ce pourquoi j'ai été envoyé et, après l'avoir accompli, je remonterai vers Celui qui m'a envoyé.*

disciples qui guérira la maladie dont tu souffres et procurera la vie à toi et aux tiens[1]. »

Après l'Ascension de Notre-Seigneur, l'apôtre Judas Thomas envoie Addai[2], un des disciples, à Abgar. Addai descend à Édesse chez un juif originaire de la Palestine, Tobie, fils de Tobie. Quand il se présente devant le roi entouré de ses conseillers[3], il apparaît à Abgar illuminé d'une auréole, qui est invisible pour les autres personnes. Abgar se prosterne et affirme sa foi en Jésus. Addai le guérit de sa maladie, ainsi qu'ʿAbdou, fils d'ʿAbdou, qui souffrait de la goutte aux pieds. Il prêche ensuite la religion du Christ devant tous les habitants de la ville, païens et juifs, convoqués en assemblée par ordre du roi. Sa parole est écoutée avec recueillement par les assistants, qui se convertissent en grand nombre.

Ici se termine le récit d'Eusèbe, qui déclare l'avoir traduit du syriaque, et qui en fixe la date à l'année 340 des Séleucides (29 de J.-C.), ancienne

[1] Dans la *Doctrine : et convertira à la vie éternelle tous ceux qui sont auprès de toi. Ta ville sera bénie et aucun ennemi ne prévaudra plus contre elle.*

[2] Dans Eusèbe : *Thaddée.* Suivant quelques rédactions, Addai arrive à Édesse et guérit Abgar du vivant même de Jésus. (Voir *Anc. Syr. doc.*, 111; Lagarde, *Prætermissorum libri duo*, p. 95, 57; Salomon de Bassora, *The book of the bee*, éd. Budge, 107; comp. la légende des 30 deniers, rapportée sous le chapitre suivant.)

[3] Dans la *Doctrine* : ܝܬ̈ܒܝ ܡܘܬܒܗ, litt. : « assistants de sa séance » (comp. l'arabe قَعَدَ), et non pas *Those who sat with bended knies*, comme traduit M. Philipps, p. 6.

date de la Passion[1]. La *Doctrine*, au contraire, place cet événement à l'année 343 des Séleucides ou 32 de Jésus-Christ, suivant la chronologie qui a prévalu depuis Eusèbe.

La *Doctrine* poursuit plus loin la légende. Addai construit une église avec l'argent que le roi met à sa disposition. Schavida et ʿAbdnébo, les grands prêtres de la ville, accompagnés de leurs collègues, Piroz et Danqou, renversent les autels sur lesquels ils sacrifiaient devant Nébo et Bêl, leurs dieux, à l'exception du grand autel situé au milieu de la ville, et proclament la vérité de la religion du Christ. Les Juifs eux-mêmes acceptent cette religion de leur plein gré et sans contrainte. La province entière de la Mésopotamie et les régions adjacentes sont converties à la parole de cet apôtre.

Aggai, le fabricant de chaînettes et de diadèmes royaux, Paloụt, ʿAbschelâma et Barsamya deviennent les disciples d'Addai et étudient sous sa direction l'Ancien et le Nouveau Testament, les Prophètes et les Actes des Apôtres. Ils administrent l'église construite par Addai. Le peuple assiste en masse à la prière de l'office et à la lecture de l'Ancien Testament et du *Diatessaron;* il observe les fêtes religieuses et les vigiles. De nouvelles églises sont construites dans les environs. Addai confère la prêtrise à beaucoup de personnes. Des Orientaux se traves-

[1] Le *Cod. Medicæus* ajoute 3 à la marge pour indiquer la date de 32 de J.-C. (Voir, sur ces dates, Gutschmid, *Untersuch.*, p. 11.)

tissent en marchands pour pénétrer en pays romain et être témoins des miracles opérés par l'apôtre. Ceux qui s'attachent à ce maître en qualité de disciples reçoivent l'ordre de la prêtrise et retournent catéchiser leurs concitoyens de l'Assyrie. Ils fondent en secret des églises et se cachent des adorateurs du feu. Narsai, le roi des Assyriens, informé des actes d'Addai, prie Abgar de lui envoyer cet apôtre, ou de lui mander tout ce dont il a été témoin à Édesse. Abgar lui envoie par écrit l'historique détaillé de sa conversion.

Quelques années s'étant écoulées, Addai tombe malade et sent venir sa fin [1]. Il appelle Aggai et, en

[1] La version arménienne, dans le désir de rattacher aussi aux Apôtres l'Église d'Arménie, laisse entendre qu'Addai avait conçu le projet de visiter les contrées de l'est et de l'Assyrie. Suivant un passage d'un manuscrit syriaque dans les *Anc. Syr. doc.* de Cureton, p. 110, Addai aurait été tué en Sophène, à Aghel, par ordre de Severos, fils d'Abgar, qui était retourné au paganisme. Il y a là une tradition arménienne qui, en confondant Addai avec Aggai et en changeant le lieu de la scène, faisait bénéficier l'Arménie du *martyrium* de l'apôtre. (Cf. Gutschmid, *Untersuch*, p. 16.) Suivant un *Acte des martyrs orientaux*, publié par Hoffmann dans ses *Auszüge aus syr. Acten pers. Märtyrer*, p. 46, la conversion de Karkha de Seloukh dans le Beith-Garmai aurait été faite par Addai et Mari. C'est une nouvelle extension de la légende. Les *Actes de Mari*, publiés par M. Abbeloos, ne mentionnent que Mari seulement. Salomon de Bassora (*The book of the bee*, éd. Budge, p. 123; cf. *Anc. Syr. doc.*, 163) fait mourir Addai à Aghel; il est mis à mort par Hérode, fils d'Abgar. Suivant Barhebræus (*Chron. eccl.*, III, I, p. 11), Addai quitte Édesse pour l'Orient avec ses deux disciples Aggai et Mari. C'est à leur retour qu'Addai est mis à mort par le fils d'Abgar. (Comp. aussi Mari ibn Soleimân et Amr ibn Mattâ, dans Assémani, *B. O.*, III, II, p. XI et XIII.) Selon Moyse de

présence de son clergé, il le fait directeur de l'église à sa place. Il ordonne prêtre Palout, qui était diacre, et élève au diaconat ʿAbschelâma, qui était un scribe. Ensuite il leur adresse ses dernières instructions et leur recommande notamment de lire dans les églises la Loi, les Prophètes, l'Évangile (le *Diatessaron*), les épîtres de saint Paul, que Simon Pierre leur a envoyées de Rome, et les *Actes des douze Apôtres*, que Jean, fils de Zébédé, leur avait adressés d'Éphèse; ils devront s'en tenir à ces livres à l'exclusion de tous autres. Trois jours après, le 14 mai, Addai rend le dernier soupir. Il est inhumé dans le splendide mausolée de la famille d'Aryou, l'ancêtre du roi Abgar.

Plusieurs années après la mort d'Abgar, un de ses fils, qui ne s'était pas converti à la vraie religion, donna à Aggai l'ordre de lui faire des diadèmes d'or. Sur le refus de celui-ci, il ordonne de lui briser les jambes et cet ordre est exécuté pendant qu'Aggai expliquait les Écritures dans l'église. Aggai, sur le point de mourir, conjure Palout et ʿAbschelâma de l'enterrer dans l'église. Son vœu est exaucé, mais il était mort trop rapidement pour avoir pu imposer les mains à Palout, qu'il avait désigné pour son suc-

Khorène (II, 34), Thaddée (Addai) se rend auprès de Sanatrouk qui régnait en Arménie et le convertit; mais ce roi étant retombé dans le paganisme, il fait périr Thaddée et ses compagnons dans le pays de Schawarschan (Artaz). Enfin, dans la *Doctrine des Apôtres* (*Anc. Syr. doc.*, p. 34), Édesse, avec toutes les villes de la Mésopotamie ou avoisinant la Mésopotamie, est convertie par Addai, tandis que Aggai évangélise les contrées de l'Orient et du Nord.

cesseur. Celui-ci se rend donc à Antioche et est consacré par Sérapion, évêque de cette ville. Sérapion avait reçu l'imposition des mains de Zéphirin, évêque de Rome et successeur de saint Pierre, qui tenait son autorité directement de Notre-Seigneur.

Le livre se termine par la déclaration que les *Actes d'Addai l'apôtre* ont été rédigés par Laboubna, fils de Sennac, fils d'ʿAbschadar, le scribe royal, et scellés par Hannan, le *tabularius* assermenté du roi, lequel les a déposés dans les archives. C'est à une clausule analogue que fait allusion Eusèbe quand il dit qu'on a dans les archives d'Édesse le témoignage écrit des événements qu'il raconte, et que de ces archives ont été tirées les lettres d'Abgar et de Jésus qu'il a traduites littéralement.

Le caractère légendaire des *Actes d'Addai* est généralement reconnu aujourd'hui. Il ressort évidemment du passage de la *Doctrine* relatif à la consécration de Palout par Sérapion d'Antioche. Suivant la *Doctrine*, Sérapion, qui fut évêque de 190 à 220, aurait été consacré par Zéphirin de Rome, 198 ou 199 à 217 ; l'anachronisme saute aux yeux. Un second anachronisme aussi frappant, c'est de faire vivre Palout du temps d'Addai, qui lui confère l'ordre de la prêtrise. Palout ne pouvait être à la fois contemporain de l'apôtre au commencement du Iᵉʳ siècle, et de l'évêque d'Antioche à la fin du IIᵉ siècle. Ces anachronismes sont voulus et ne sont pas le résultat d'interpolations postérieures, comme on l'avait cru d'abord. Ils appartiennent, comme

partie intégrante, à la légende d'Abgar, dont l'objet était de faire remonter aux apôtres l'origine de l'église d'Édesse, et de rattacher en même temps cette église à l'église de Rome[1]. Palout est un personnage historique qui vivait au temps de Sérapion d'Antioche et du roi Abgar. Mais ce roi est non pas Abgar V, dit *Oukhâma*, mais Abgar IX, le Grand, qui fut en réalité le premier roi chrétien. Gutschmid a très bien vu que c'est à ce dernier que se rapporte le voyage à Rome, que Procope, sous l'influence de la légende, place au temps d'Abgar Oukhâma[2]. C'est au retour de ce voyage, postérieurement à l'année 202, qu'Abgar IX embrassa le christianisme. Le nom d'Augoustin (Augusta) que porte la mère d'Abgar dans la *Doctrine* convient à l'époque d'Abgar le Grand, qui, comme le remarque Gutschmid[3], avait donné à ses fils les noms d'Antonin et de Sévère en l'honneur de l'empereur Septime Sévère. Le fils du premier roi chrétien, qui fit périr Aggai, est Severos, qui régna quelque temps après Abgar IX et fut connu pour sa cruauté[4].

La légende d'Abgar a dû se former à Édesse vers

[1] Voir Nœldeke, *Literar. Centralblatt*, 1876, n° 29; Nestle, *Theol. Literaturzeit.*, 1876, n° 25; Lipsius, *Die Edessenische Abgarsage*, 1880; Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*. L'abbé Martin, dans un opuscule intitulé : *Les origines de l'Église d'Édesse*, a voulu soutenir encore la véracité de cette légende.

[2] Comp. ci-dessus, p. 215.

[3] *Untersuch.*, p. 14.

[4] Comp. ci-dessus, p. 221 et p. 240, note 1.

le milieu du IIIe siècle, assez longtemps après le règne d'Abgar IX, qui prit fin en 216. Elle ne peut être postérieure à ce siècle, car Eusèbe nous la transmet comme une tradition officiellement reconnue et attestée[1].

A la légende d'Abgar ont été rattachées par la *Doctrine* quatre autres légendes dont nous devons dire quelques mots, savoir : la Bénédiction d'Édesse, le Portrait de Jésus, l'Invention de la vraie croix et la lettre d'Abgar à Tibère.

La bénédiction d'Édesse se déduisait facilement par la réflexion des premiers mots de la lettre de Jésus à Abgar : *Bienheureux es-tu*... Ces paroles renfermaient une sorte de bénédiction dont il était juste de faire profiter la ville d'Abgar[2]. Cette légende que les auteurs syriaques aiment à rappeler et qui devint également célèbre dans l'Occident est postérieure à Eusèbe qui l'ignore. La *Doctrine d'Addai* la formule en ces termes à la fin de la lettre de Jésus : « Ta ville sera bénie et aucun ennemi ne prévaudra plus contre elle. » Il y est fait allusion dans le soi-disant Testament de saint Éphrem[3]. La pèlerine franque qui visita Édesse à la fin du IVe siècle, croit-

[1] M. Tixeront prend le dernier tiers du IIIe siècle, époque à laquelle M. Zahn fixe la rédaction de la *Doctrine*. M. Lipsius s'en tient à la première moitié du siècle, avant 232, date de la translation des reliques de l'apôtre Thomas à Édesse. M. Matthes (*Die Abgarsage auf ihre Fortsetzung*) tend à remonter encore plus haut, au moins pour les lettres de Jésus et d'Abgar.

[2] Voir Lipsius, *Die Abgarsage*, p. 7.

[3] Voir S. Ephræmi, *Opera*, II, 399; et ci-après, chap. IX.

on, reçut des mains de l'évêque de la ville une copie de la lettre d'Abgar à Jésus et de la lettre de Jésus à Abgar. Cette dernière renfermait la bénédiction. La sainte femme remarque que cette copie était plus complète que celles qu'on possédait en Occident : « Nam vere amplius est quod hic accepi[1]. » L'évêque lui raconte un miracle opéré par la vertu de la lettre de Jésus. Quelque temps après que cette lettre eut été remise à Abgar par Hannan, le courrier, dit-il, les Perses vinrent assiéger la ville. Abgar se rendit à la porte de la ville avec la lettre ouverte et invoqua le secours de Jésus. Aussitôt d'épaisses ténèbres s'interposèrent entre les Perses et la ville dont elles leur masquèrent la vue[2].

Le 17 septembre 503, Cawâd campe sous Édesse qu'il entoure avec une nombreuse armée. Les portes de la ville restent ouvertes; néanmoins il ne peut entrer à cause de la bénédiction qui est un obstacle insurmontable[3].

« La fin de la lettre qui contenait la bénédiction, dit Procope[4], est ignorée des auteurs qui écrivirent

[1] *S. Silviæ peregrinatio*, p. 68.

[2] Ce récit fait une allusion évidente au siège d'Édesse, par Cawad, en 503. Le voyage de la pèlerine est donc postérieur à cette date. (Comp. plus haut, p. 95 et p. 101, note 5.)

[3] Voir Josué le Stylite, éd. Wright, chap. LX. (Comp. chap. V.) Parmi les auteurs syriaques qui parlent encore de cette légende, voir Jacques de Saroug, dans les *Anc. Syr. doc.* de Cureton, p. 154; Barhebræus, *Chron. eccl.*, III, 126. Les *Actes de Mares*, éd. Abbeloos, p. 16, suivent la *Doctrine*.

[4] *De bello Pers.*, II, 12, éd. Dindorf, p. 208-209.

l'histoire de ces temps, mais les Édesséniens prétendaient que cette bénédiction se trouvait dans la lettre. Dans cette conviction, ils plaçaient cette lettre devant les portes de la ville comme un palladium, qui les dispensait d'un autre moyen de défense. Pour éprouver la véracité de cette croyance, Chosroès mit le siège devant Édesse, mais, frappé d'une fluxion de la face, il se retira honteusement. » (Voir ci-après, chap. IX.)

Cette légende a pris naissance à Édesse pendant le laps de temps qui sépare Eusèbe de saint Éphrem, c'est-à-dire vers le milieu du IV[e] siècle.

La légende du Portrait de Jésus, que l'on trouve également dans la *Doctrine*, n'a pas eu un grand retentissement dans la littérature syriaque. La *Doctrine* rapporte que Hannan, le *tabularius* assermenté d'Abgar, qui était en même temps le peintre du roi, peignit le portrait de Jésus avec des couleurs choisies, au moment où le Sauveur lui remit la lettre pour Abgar. Le roi Abgar reçut avec joie ce portrait et lui donna une place d'honneur dans une des salles de son palais.

Cette légende, peu répandue en Syrie, fut recueillie et développée par les auteurs grecs. Mais Eusèbe, la pèlerine franque et Procope n'en parlent pas. Évagrius attribue à la puissance de ce portrait l'insuccès du siège tenté en 544 par Chosroès. (Voir chap. XI, ci-après.)

Dans les rédactions postérieures, le portrait n'est plus l'œuvre d'un artiste; comment une œuvre hu-

maine pourrait-elle opérer des miracles? Il émane de Jésus même. Le peintre Hannan ne peut arriver à saisir les traits de Jésus, soit à cause de l'éclat surnaturel de la divine face, soit à cause des transformations continuelles qu'elle éprouvait. Jésus prend alors la toile des mains du peintre et se l'applique sur le visage dont elle garde l'empreinte. Selon d'autres textes, Jésus se lave la figure avec de l'eau et s'essuie avec la toile du peintre ou un linge ordinaire; c'est ainsi qu'il y imprime ses traits[1]. Suivant Cedrenus et le Pseudo-Constantin, Abgar avait fait placer le portrait au-dessus de la porte de la ville dans la niche où se trouvait auparavant la statue d'un dieu du paganisme. Le petit-fils d'Abgar, qui était retourné à l'idolâtrie, veut le faire disparaître. L'évêque de la ville, pour déjouer ce dessein, place une lampe allumée dans la niche qu'il fait murer de manière à en masquer la vue. Lorsque Chosroès mit le siège devant Edesse, l'emplacement de la niche fut révélé en songe au soi-disant évêque Eulalius, qui retrouva le portrait et la lampe encore allumée. Par la vertu de ce palladium, les efforts de Chosroès échouent honteusement, et le roi des Perses est obligé de se retirer.

[1] Voir Lipsius, *Die Edess. Abgarsage*, p. 54 et suiv.; Matthes, *Die Abgarsage auf ihre Fortsetzung*, p. 42-43; Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 53 et suiv., où on trouvera énoncés les textes relatifs à cette légende et à ses rapports avec la légende latine de sainte Véronique, et à la translation du portrait de Jésus d'Édesse à Constantinople et ensuite à Rome.

La lettre de Jésus et le portrait sont transférés à Constantinople sous l'empereur Romain Ier, en 944.

Il existait plusieurs copies du portrait[1], qui avaient toutes des vertus miraculeuses. L'une d'elles se trouvait à Hiérapolis (Mabboug) et fut envoyée à Constantinople sous Phocas (963-976). Une autre avait été faite à l'intention du roi des Perses, qui avait demandé l'original pour chasser un démon dont sa fille était possédée. Mais, parvenue à la frontière, cette copie est ramenée à Édesse. Cette anecdote rappelle le passage de la *Doctrine*, dans lequel le roi des Assyriens, Narsai, demande à Abgar de lui envoyer l'apôtre Addai et se contente finalement du récit de ses cures qu'Abgar lui fait tenir.

Le portrait de Jésus n'a qu'un rapport éloigné avec la statue de Jésus à Panéas (Césarée de Philippe), mais la légende latine de sainte Véronique les a confondus ensemble. Dans cette ville, on voyait devant la porte d'une maison, sur une console de pierre, un groupe en bronze représentant un homme de haute stature, couvert d'un manteau et tendant la main à une femme agenouillée, qui semblait implorer son secours; à ses pieds était une plante médicinale. On a vu dans ce groupe Esculape, le dieu

[1] Zacharie de Mitylène, dans Land, *Anecdota syriaca*, III, p. 324, contient une version toute différente de cette légende. (Voir Lipsius, *Die Edess. Abgarsage*, p. 67, note 1; Nestle, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1880, p. 1526 et suiv.; Nœldeke, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1881, p. 89 et suiv.; Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 122.)

de la médecine[1]; mais, suivant Eusèbe, le monument représentait Jésus et la femme hémorrhoïsse. Il est digne de remarque, comme le fait observer Lipsius, qu'Addai est indiqué dans la *Doctrine* comme originaire de Panéas.

Les *Actes de Mari* seuls entre tous les textes syriaques relatent cette légende sous ses diverses formes[2]. L'importance que la bénédiction de Jésus prit en Syrie explique le peu de progrès qu'y fit la légende du portrait.

Le récit de l'Invention de la vraie croix forme un hors-d'œuvre dans la *Doctrine* et apparaît intercalé au milieu du sermon prêché par Addai devant le roi Abgar, comme une sorte d'*aggada :* « Je vais vous conter, dit l'apôtre, ce qui arriva à des personnes qui, comme vous, crurent que le Messie était le fils du Dieu vivant. » Lorsque Claude César, que Tibère avait créé *le second de l'empire*, alla combattre les rebelles de l'Espagne[3], Protonice, son épouse, instruite par saint Pierre des miracles de Jésus, fut prise du désir de visiter les lieux saints. Elle se rend à Jérusalem avec ses deux fils et sa

[1] Bernard Stark, cité par Lipsius, *Die Edess. Abgarsage*, p. 63.

[2] *Acta S. Maris*, éd. Abbeloos, p. 13-15. Barhebræus mentionne simplement le portrait de Jésus fait pour Abgar dans sa *Chronique syriaque*. Mais, dans la traduction arabe qu'il a faite de cette chronique (*Historia compendiosa Dynastiarum*), p. 71, il ajoute que, suivant d'autres auteurs, Jésus avait essuyé son visage avec la toile du peintre et y avait laissé ses traits imprimés.

[3] Il s'agit de la révolte de Galba contre Néron. (Voir plus loin la lettre d'Abgar à Tibère, p. 253-254.)

IMPRIMERIE NATIONALE.

fille qui était vierge. A son arrivée, elle est reçue avec de grands honneurs et descend dans le grand palais d'Hérode, où Jacques, le directeur de l'église de Jérusalem, vient lui rendre visite. Elle prie Jacques de lui montrer le Golgotha, la croix sur laquelle le Christ a subi la passion et le tombeau où il a été inhumé. Jacques répond que les lieux saints sont en la possession des Juifs qui empêchent les Chrétiens d'en approcher. Elle mande aussitôt Oniâs, fils de Hannan, le prêtre, Gédalia, fils de Caïphas, et Juda, fils d'Abdschalom, les chefs des Juifs, et leur intime l'ordre de livrer à Jacques le Golgotha, le tombeau et le bois de la croix. Elle veut présider elle-même à la prise de possession de Jacques. Dans le tombeau, elle voit trois croix qui étaient celles de Notre-Seigneur et des deux larrons. Au moment même, sa fille tombe morte sans cause apparente. Protonice supplie Dieu de lui rendre sa fille, afin que son saint nom ne devienne pas un sujet de dérision pour ses ennemis. Mais son fils aîné explique que cette mort fortuite doit plutôt tourner à la gloire de Dieu, qui s'est servi de ce moyen pour révéler la vraie croix confondue avec les deux autres. Approuvant cet avis, la reine prend une croix, la pose sur le cœur de la jeune fille qui demeure inerte. L'épreuve renouvelée avec une autre croix ne donne encore aucun résultat. Mais, à peine la troisième croix a-t-elle touché le corps que la jeune fille revient à la vie et se relève. Protonice, confirmée dans sa foi, remet la vraie croix à Jac-

ques et lui ordonne de construire sur le Golgotha et le tombeau du Christ un grand édifice qui servira au culte et aux assemblées des fidèles. Elle ramène sa fille, le visage découvert, par les rues de Jérusalem, afin de rendre public ce miracle qui fait la joie des Chrétiens et la honte des Juifs et des païens. De retour à Rome, Protonice fait connaître le miracle à Claude, qui ordonne l'expulsion des Juifs de l'Italie. « Le récit de l'Invention de la croix, ajoute Addai, a été rédigé par Jacques, directeur de l'église de Jérusalem, qui en avait été le témoin oculaire, et adressé par lui aux autres apôtres. »

Tel est dans la *Doctrine* le récit de l'Invention de la croix, tandis que, selon la tradition admise par les églises grecque et latine, c'est sainte Hélène, mère de l'empereur Constantin, qui retrouve la vraie croix. Par quel point de contact ces deux légendes se touchent-elles? C'est ce qu'il est difficile d'établir à défaut de traits communs un peu saillants. Peut-être les Syriens ont-ils confondu Hélène, la mère de Constantin, avec Hélène d'Adiabène, la reine juive, qui, selon Josèphe, séjourna à Jérusalem et y construisit un célèbre mausolée. Cette hypothèse explique pourquoi dans le récit syriaque l'Invention de la croix est rapportée au Ier siècle de l'ère chrétienne et attribuée à l'épouse de Claude. Mais quel est ce nom de Protonice donné à celle-ci? On ne saisit pas bien à quoi il se rapporte dans la légende[1]; mais il ne fait pas

[1] Nœldeke (*Liter. Centralblatt*, 1876, p. 937) voit dans ce nom une allusion à l'*ἐν τούτῳ νίκα* de la vision de Constantin. M. Zahn

de doute qu'il soit grec par sa forme. La légende serait donc d'origine grecque et n'appartiendrait pas au cycle des légendes d'Édesse. Elle remonte sans doute au commencement du ve siècle et elle est un peu postérieure à la légende d'Hélène[1].

Les deux légendes, mises en regard, formaient une contradiction choquante. La conciliation ne tarda pas à se faire. On supposa que la vraie croix, trouvée par Protonice sous Tibère, était tombée sous Trajan entre les mains des Juifs, qui l'avaient enterrée à son ancienne place; puis, qu'elle avait été découverte une seconde fois par sainte Hélène.

Diverses rédactions syriaques de ces légendes nous sont parvenues dans plusieurs manuscrits. M. Nestle les a recueillies et publiées dans un opuscule intitulé : *De sancta cruce* (Berlin, 1889).

Un des derniers épisodes de la légende d'Abgar dans la *Doctrine*, c'est la correspondance d'Abgar avec Tibère. Après avoir parlé de la députation envoyée par Narsai, le roi des Assyriens, à Abgar[2], cet

(*Götting. Gelehrte Anzeigen*, 1877, p. 177) adopte la leçon *Petronica* d'un manuscrit, qu'il explique par « victoire de Pierre ». M. Tixeront (*Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 187) s'en tient à *Protonice* qu'il décompose en *πρωτο-νίκη* « première victoire », c'est-à-dire « première exaltation de la croix », par opposition à la seconde invention attribuée à Hélène.

[1] Voir Tixeront, *loc. cit.*, p. 178 et 190.

[2] Moyse de Khorène (II, 33) donne le texte de la réponse d'Abgar à Narsès. Le roi d'Édesse annonce à celui-ci, au lieu d'Addai, un de ses principaux compagnons appelé Simon. Dans une autre lettre, Abgar recommande encore Simon à Ardaschès, roi des Perses.

apocryphe continue en ces termes : « Abgar n'ayant pu pénétrer en pays romain et se rendre en Palestine pour tuer les Juifs, qui avaient crucifié le Christ, il adressa à Tibère César une lettre ainsi conçue : « Abgar le roi à notre seigneur Tibère César, salut! « Sachant que rien ne doit être célé à ta Royauté, je « fais savoir par écrit à ta redoutable et puissante « Souveraineté que les Juifs sous ta dépendance, qui « habitent la Palestine, se sont assemblés et ont cru- « cifié le Christ, qui n'avait commis aucun crime, « mais qui faisait en leur présence des prodiges et « des miracles et ressuscitait même des morts parmi « eux. Au moment où ils le crucifièrent, le soleil « s'obscurcit, la terre trembla, toutes les créatures « furent agitées; on aurait dit que chez eux, par cet « événement, le monde entier et ses habitants allaient « prendre fin. C'est pourquoi ta Royauté sait ce « qu'elle doit ordonner contre le peuple juif, qui a « agi ainsi. »

Tibère répond : « J'ai reçu et on m'a lu la lettre de ta Fidélité au sujet de ce que les Juifs ont fait avec la croix. Pilate, le gouverneur, avait également mandé par écrit à mon préfet Olbinus[1] les faits dont tu m'entretiens. Mais, comme la guerre contre les habitants de l'Espagne, qui se sont révoltés contre

[1] Gutschmid (*Untersuchungen*, p. 13) remarque que *Olbinus* est une erreur pour *Sabinus* (voir ci-dessus, p. 235, note 4, et ci-après, p. 255), erreur facile dans l'écriture grecque : ΟΛΒΙΝΟC et ϹΑΒΙΝΟC. Cette légende dans la *Doctrine* procéderait donc d'un original grec.

moi, a lieu en ce moment[1], je n'ai pu m'occuper de cette affaire. Je suis résolu, lorsque j'aurai la paix, à appliquer la loi aux Juifs, qui n'ont pas agi conformément à la loi. C'est pourquoi j'ai remplacé Pilate que j'avais fait gouverneur de la province, et je l'ai congédié honteusement. Il était en effet sorti de la loi, avait fait la volonté des Juifs et avait crucifié, pour plaire aux Juifs, le Christ qui, à ce que j'apprends, au lieu d'être crucifié, méritait d'être honoré et adoré par eux, surtout lorsqu'ils voyaient de leurs yeux tout ce qu'il faisait. Toi, selon ta fidélité envers moi et suivant ton alliance sincère et celle de tes pères, tu as bien fait de m'écrire cette lettre. »

Abgar accueillit avec honneur Aristide le député de Tibère et le renvoya avec des présents. La paix signée, Tibère fit tuer les Juifs de Palestine, et la nouvelle de leur châtiment réjouit Abgar.

La version arménienne de la *Doctrine* et Moyse de Khorène reproduisent cette correspondance sans différences notables. Mais l'apocryphe intitulé : *Transitus Mariæ* présente une rédaction plus concise, indépendante des autres textes[2]. Abgar, qui avait été guéri par Addai et qui aimait Jésus, est très affecté quand il apprend que le Messie a été mis à mort par les Juifs. Il marche contre Jérusalem qu'il

[1] Selon Gutschmid, *loc. cit.*, p. 13, il s'agit du soulèvement de Galba en Espagne contre Néron; on retrouve le même trait dans la légende de l'Invention de la vraie croix. (Voir ci-dessus, p. 249.)

[2] Voir Wright, *Journal of sacred Literature*, janvier et avril, 1865; Cureton, *Anc. Syr. doc.*, p. 110 (trad., p. 111).

veut détruire, mais, arrivé près de l'Euphrate, il craint de s'attirer l'inimitié des Romains, en pénétrant sur leur territoire. Il écrit alors à Tibère une lettre qu'il lui fait transmettre par le gouverneur Sabinus. A la réception de cette lettre, Tibère devient irrité contre les Juifs qu'il veut faire périr, mais il n'est pas question d'une réponse à la lettre d'Abgar. Cette rédaction est peut-être plus moderne que celle de la *Doctrine*[1].

Dans la *Doctrine*, c'est saint Thomas qui envoie Addai à Édesse pour prêcher la Bonne nouvelle. L'apôtre de l'Orient ne devait pas en effet demeurer étranger à l'histoire d'Édesse. Suivant la *Passio Thomæ*, les restes de cet apôtre auraient été transportés à Édesse vers 232. Cet apocryphe rapporte qu'Alexandre Sévère, au retour de sa victoire sur les Perses, réclama des rois des Indes le corps de saint Thomas qui fut placé à Édesse dans une châsse d'argent. Suivant une autre tradition connue de saint Éphrem, mort en 373, les restes de l'apôtre auraient été rapportés de l'Inde par un marchand et déposés à Édesse. Enfin un troisième récit, adopté par la *Chronique d'Édesse*[2], place cette translation à Édesse à l'année 394, sous Cyrus, évêque de la ville.

[1] Tel est l'avis de Matthes, *Die Abgarsage auf ihre Fortsetzung*, p. 52, et Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 73. L'hypothèse contraire est admise par Lipsius, *Die Edessen. Abgarsage*, p. 36; *Die apokryph. Apostelgesch.*, II, 2e part., p. 192.

[2] Voir Assémani, *B. O.*, I, p. 399. Pour concilier ces données contradictoires, on a supposé que la *Chronique d'Édesse* parlait

CHAPITRE VI.

LÉGENDES JUDÉO-CHRÉTIENNES.

Édesse au temps des patriarches. — Fondation de la ville par Nemrod. — Lieux consacrés à Abraham. — Les deniers de Judas et la tunique de Jésus à Édesse. — Tente de Jacob.

Harran, la ville voisine d'Édesse, était identifiée avec le Harran biblique où Térach et sa famille s'établirent après avoir quitté Our en Chaldée[1]. Il était naturel que la capitale de l'Osrhoène bénéficiât des légendes que les apocryphes juifs et chrétiens brodaient sur l'histoire biblique des anciens patriarches. De même que, par une fiction ingénieuse,

d'un transfert d'une église à une autre, mais n'entendait pas l'arrivée de la sainte relique à Édesse. Les termes dont se sert la *Chronique* ne se prêtent guère à cette combinaison. (Comp. Bickell, *S. Ephræmi syri carmina Nisibena*, p. 163, n° 42, note 1; Lipsius, *Die Apok. Apostelgesch.*, I, p. 144 et suiv., 224 et 272; II, 2e part., *Nachträge*, p. 418-419; Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 155.) Selon Salomon de Bassora, *The book of the bee*, p. 119, 8, le marchand qui rapporte le corps de l'apôtre s'appelait Haban. C'était le nom du marchand qui emmena Thomas aux Indes (voir Barhebræus, *Chron. eccl.*, II, p. 6); il y a là un mélange des deux légendes.

[1] Dans le *Livre de l'abeille*, de Salomon de Bassora (*The book of the bee*, éd. Budge, p. 41), la ville biblique de Harran est placée en deçà de l'Euphrate. Cette donnée géographique est isolée dans la littérature syriaque. M. Halévy a le premier, dans les temps modernes, soutenu que le Harran biblique doit être cherché dans la Syrie cis-euphratique.

l'église d'Édesse prenait racine aux sources mêmes du christianisme, ainsi l'histoire d'Édesse fut rattachée aux premiers temps des Hébreux.

La Mésopotamie et l'Adiabène renfermaient vers le commencement de notre ère un grand nombre de Juifs qui entretenaient des relations commerciales avec la Babylonie, d'un côté, et la Palestine, de l'autre côté[1]. Par leur intermédiaire, les légendes juives circulaient dans tout l'Orient et étaient accueillies par les premières chrétientés, si pleines de foi et de bonne volonté.

C'est dans la littérature pseudo-épigraphique que l'on trouvait Édesse assimilée à Érekh de la Bible et la fondation de cette ville attribuée à Nemrod. Abraham avait séjourné à Édesse. Les Arabes ont conservé cette tradition; ils nomment le grand étang *Aïn-al-Khalil* « l'étang d'Abraham », comme nous l'avons rappelé sous le chapitre Ier. Le souvenir d'Abraham s'est encore attaché à une fontaine qui se trouve au sud de la ville, sous le mur, à l'endroit le plus bas de la pente du Nimroud-dagh. Les Musulmans ont construit un sanctuaire sur cette source et un chrétien ne doit pas en approcher. Ils racontent qu'Abraham voulut immoler à cet endroit son fils

[1] On pourrait tirer un grand nombre de témoignages du Talmud et de Josèphe. La reine d'Adiabène et son fils Izate suivaient les pratiques juives. Les anciens documents syriaques parlent souvent des Juifs. C'est chez un juif de Palestine, Tobie, qu'Addai descend à Édesse. Le roi Bakrou avait été sauvé, disait-on, par la juive Koutbi. (Voir ci-dessus, p. 127.) Nous verrons sous le chapitre suivant que la chrétienté d'Édesse fut d'abord judéo-chrétienne.

Isaac et que, après le sacrifice, il surgit la fontaine à la place du chevreau qui avait été substitué à la première victime[1]. Dans leur forme actuelle, les légendes musulmanes ne remontent pas très haut, mais elles procèdent d'une ancienne tradition nationale, quoique la pèlerine franque, qui mentionne les lieux consacrés aux patriarches à Harran, n'y fasse pas allusion.

Par une fable, où l'imagination orientale montre toutes ses ressources, on rapportait encore à Térach, le père d'Abraham, les trente pièces d'argent remises à Judas pour le prix de sa trahison. Les deniers, racontait-on, avaient été frappés par Térach, qui les avait donnés à son fils Abraham; ils avaient passé ensuite aux Pharaons d'Égypte, puis à la reine de Saba qui les avait apportés à Salomon. Après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, ils avaient été transportés à Babylone. Nabuchodonosor en avait fait don aux rois Mages. Ceux-ci, en se rendant à Bethléem, passèrent près d'Édesse; ils les égarèrent au bord d'une fontaine dans le voisinage de la ville. Des marchands les trouvèrent et s'en servirent pour acheter la tunique tissée d'une seule pièce, qu'un ange était venu apporter à des pâtres. Abgar, mis au courant de ces faits, se procure la tunique et les deniers d'argent, et il les envoie à Jésus en reconnaissance de la guérison que celui-ci lui a procurée. Jésus garde la tunique et fait porter au temple les

[1] Voir Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, p. 197.

deniers. Ce sont ces pièces que les prêtres remirent à Judas [1].

Selon Jules Africain [2], la tente de Jacob, qui était conservée à Édesse, fut brûlée par la foudre au temps de l'empereur Antonin [3].

[1] Voir Lagarde, *Prætermissorum libri duo*, p. 94; Salomon de Bassora, *The book of the bee*, éd. Budge, p. 107, 108.

[2] Dans les *Excerpta Eusebiana*.

[3] C'est-à-dire Héliogabale, dont le titre impérial était : *Marcus Aurelius Antoninus*.

CHAPITRE VII.

LES PREMIERS TEMPS DU CHRISTIANISME ET DE LA LITTÉRATURE À ÉDESSE.

Humbles débuts de la communauté chrétienne d'Édesse. — Cette communauté est composée jusqu'au III[e] siècle de judéo-chrétiens. — Au III[e] siècle, elle se rattache à l'Église hellénique. — Version syriaque, dite *Peschițo*. — Le *Diatessaron* de Tatien. — L'Église chrétienne possédait une version syriaque des Écritures en 170. — Le gnosticisme à Édesse à la même époque. — Bardesane et son fils Harmonius. — L'essor de la littérature syriaque coïncide avec la propagation du christianisme et du gnosticisme. — La langue syriaque a reçu alors son développement complet. — L'alphabet estrangélo.

Il n'existe pas de document historique sur les origines de la chrétienté de l'Osrhoène. Nous avons vu, sous le chapitre v, en étudiant la légende d'Abgar, que le premier roi chrétien fut Abgar IX, qui abjura l'idolâtrie postérieurement à l'année 202, après son retour de Rome. Mais, avant de devenir religion d'État, le christianisme avait dû prendre racine et s'acclimater en Osrhoène. Ses débuts semblent avoir été modestes; il se propagea d'abord dans la communauté juive, qui était considérée comme étrangère et ne jouissait pas d'une grande considération dans le pays. Parmi les personnages de la cour et les fonctionnaires que les anciens documents nous font connaître, on ne trouve pas un seul nom juif. Les prêtres païens, qui étaient naturellement hostiles

à une religion étrangère, étaient aux honneurs et occupaient le second rang dans l'État, après le pouvoir royal.

Les *Actes de Scharbil*[1] font du grand prêtre d'Édesse un portrait qui paraît être fidèle. Sur le grand autel placé au milieu de la ville, ce pontife préside aux sacrifices offerts en public aux dieux. Il se distingue des autres prêtres par des vêtements richement brodés; un diadème surmonté d'une figurine d'or orne sa tête; tout ce qu'il ordonne est exécuté avec empressement.

Les premiers chrétiens d'Édesse furent certainement des judéo-chrétiens[2]. La légende d'Abgar semble avoir conservé quelque souvenir de leur origine. Addai, l'apôtre de l'Osrhoène, est originaire de Panéas[3]; il descend à Édesse chez Tobie, un juif originaire de la Palestine. A la parole d'Addai, les Juifs se convertissent avec la même facilité que les païens et n'hésitent pas à confesser la nouvelle loi religieuse.

La version syriaque de l'Ancien Testament, dite la *Simple*, *Peschiṭo*, témoigne en faveur de cette origine. Les différentes parties de cette version ont certainement été traduites par plusieurs auteurs. Ces

[1] *Anc. Syriac documents* de Cureton, p. 41.

[2] Comp. Renan, *Marc-Aurèle*, p. 460. M. Bonnet-Maury a exprimé la même idée dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, p. 269-283, mais sans la développer suffisamment.

[3] Il est vrai que le nom de cette ville semble avoir été indiqué par la légende de la Véronique. (Voir ci-dessus, p. 107.)

auteurs connaissaient la littérature juive et se sont inspirés pour leurs versions des targoums usités dans les synagogues[1]. Ils ont également consulté la version grecque des Septante. D'un autre côté, quelques versets, comme Isaïe, VII, 14, et IX, 5, portent un cachet chrétien incontestable. Cette version n'est donc pas l'œuvre de chrétiens grecs[2], ni de Juifs[3], mais de judéo-chrétiens[4].

Les Syriens ne savaient rien d'exact sur la genèse de la *Peschito*. Théodore de Mopsueste déclarait qu'on ignorait quel en était l'auteur[5]. Mais la légende vient toujours combler les lacunes de l'histoire. Selon Jacques d'Édesse[6], cette version est due à des interprètes qu'Addai et Abgar avaient envoyés dans ce but en Palestine. Ichodad, évêque de Hadath, rapportait que certains livres de l'Ancien Tes-

[1] C'est un point bien établi pour le Pentateuque par Perles, *Meletemata Peschitoniana.*

[2] Opinion admise par Hirzel, Kirsch, Gesenius, etc.

[3] Selon Perles, *Melet. Peschitoniana;* Prager, *De veteris Testamenti versione quam Peschitto vocant.* M. Baethgen (*Untersuchungen ueber die Psalmen nach der Peschita*) a montré que les arguments tirés par Prager des titres des *Psaumes* n'ont pas de poids pour la question.

[4] Dathe, *Psalterium syriacum, præf.* XXV *seq.;* Nœldeke, *Die Alttestamentliche Literatur,* p. 263. (Comp. Renan, *Histoire des langues sémitiques,* 4e édit., p. 263; *L'Église chrétienne,* p. 287.)

[5] *In Sophoniam,* I, 6, dans la nouvelle collection de Mai.

[6] D'après Moyse bar Képha, cité par l'abbé Martin, *Introduction à la critique du Nouveau Testament,* p. 101; et d'après Barhebræus dans son commentaire sur le Psaume X. (Voir Lagarde, *Prætermissorum libri duo,* 109, 92; Schrœter, *Z. D. M. G.,* XXIX, p. 262 et 280.)

tament avaient été traduits du temps de Salomon, à la demande de Hiram, et que les livres les plus récents, ainsi que le Nouveau Testament, dataient du roi Abgar[1]. Enfin Barhebræus[2] résume les trois traditions qui avaient cours : 1° la *Peschito* de l'Ancien Testament datait du temps de Hiram et de Salomon; 2° elle avait eu pour auteur le prêtre Asa, quand il avait été envoyé à Samarie par le roi d'Assyrie[3]; 3° elle avait été faite à l'époque d'Addai et d'Abgar, en même temps que la version du Nouveau Testament.

Il est vraisemblable que la *Peschito* de l'Ancien Testament fut faite vers le milieu du II[e] siècle de notre ère à Édesse même[4].

[1] Voir Assémani, *B. O.*, III, I, 211 et suiv.

[2] Dans la préface de son commentaire intitulé : *Le Magasin des mystères.*

[3] Cette tradition est attribuée à Épiphane de Chypre par Zacharie le Rhéteur ou son interpolateur, dans les *Anecdota syriaca*, de Land, III, p. 11. Dans Épiphane, éd. Petavius (Paris, 1622, I, p. 23), il est seulement fait mention du prêtre Esdras qui apporta l'Écriture sainte aux Assyriens.

[4] Méliton de Sardes, mort vers 170 de J.-C., en fait déjà mention sous le nom de ὁ Σύρος, dans une scolie sur Genèse XII, 13. (Voir les *scolies* ajoutées à l'édition romaine [1587] des Septante.) Bardesane connaissait sans doute cette version. (Voir Merx, *Bardesanes von Edessa*, p. 19.) Prager (*De veteris Testamenti syriaca versione*, p. 45) voit dans cette version un ancien Targoum à l'usage des Juifs de l'Orient, dont la partie la plus ancienne, le Pentateuque et les Psaumes, serait de la fin du II[e] siècle ou du commencement du I[er] siècle avant J.-C. Ce targoum aurait été accepté par les Chrétiens vers le IV[e] siècle de notre ère, au temps de saint Éphrem. Cette opinion est restée isolée; elle ne tient pas compte de l'élément chrétien dans la *Peschito*.

Vers la même époque, Tatien composait en syriaque, peut-être également à Édesse, l'harmonie des quatre Évangiles intitulée : *Le Diatessaron*[1]. Cette harmonie suppose-t-elle l'existence préalable d'une version syriaque des quatre Évangiles séparés? M. Zahn soutient l'affirmative, et il voit cette version dans les fragments découverts et publiés par Cureton en 1858[2]. Dans de nombreux passages, cette version concorde avec le *Diatessaron* de Tatien. M. Bæthgen, frappé du caractère harmonistique de certains passages de la version de Cureton, estime que Tatien a composé son livre sur un original grec et que la version de Cureton, faite également sur le grec, a suivi, autant que possible, le *Diatessaron*. Les recherches de ces savants étaient limitées, en ce qui concerne ce dernier livre, à la version arménienne du commentaire qu'en avait fait saint Éphrem. Pour un nouvel examen de la question, on devra tenir compte de la version arabe du *Diatessaron* publiée récemment par le P. Ciasca[3].

[1] Zahn (*Forsch. zur Gesch. des Neutestam. Canons, I Theil, Diatessaron*) a réfuté l'opinion que Harnack a émise dans *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten* et suivant laquelle le *Diatessaron* aurait été composé en grec. (Comp. Baethgen, *Evangelienfragmente, der griechische Text des Cureton'schen Syrers*, p. 90; et Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 16.) Celui-ci prend pour la composition de ce livre la période comprise entre les années 152 à 173. La Mésopotamie comme lieu de rédaction du *Diatessaron* est indiquée par saint Épiphane.

[2] Voir *Remains of a very ancient recension of the four Gospels in Syriac.*

[3] *Tatiani Evangeliorum Harmoniæ* (Rome, 1888).

M. Zahn a montré par de nombreux passages empruntés aux œuvres des premiers pères de l'Église syriaque, Aphraate (en 340) et saint Éphrem (mort en 373), que l'harmonie de Tatien a été en usage jusqu'à Rabboula, évêque d'Édesse (mort en 435), qui en prohiba l'usage dans les églises et les couvents. Dans la pensée de M. Zahn, la version de Cureton aurait éclipsé et fait tomber en oubli le *Diatessaron*. Suivant M. Baethgen, le *Diatessaron* aurait été le seul texte syriaque des Évangiles pendant un siècle. Vers 250, parut la version publiée par Cureton[1]. Aphraate la connaissait, quoiqu'il se servît généralement de l'harmonie de Tatien. Environ trente ans plus tard existait à Édesse, à côté du *Diatessaron*, un texte des Évangiles très proche de la *Peschiṭo* et sorti d'une revision de l'ancienne version de Cureton, qui la remenait à l'original grec, dont elle s'éloignait souvent[2]. La recension de Rabboula, dont parle le biographe de cet évêque

[1] M. Renan (*Histoire des langues sémitiques*, 4e édit., p. 264) a rejeté l'opinion de Cureton qui voyait dans les fragments retrouvés par lui le texte des *λόγια* dont parle Papias. L'abbé Martin faisait descendre cette version beaucoup plus bas; il croyait retrouver en elle la version de Jacques d'Édesse (mort en 708), mais son hypothèse n'a pas trouvé d'écho.

[2] Hilgenfeld (*Zeitschr. für Wissenschaft. Theol.*, 1883, p. 119) considérait la *Peschiṭo* et la version Curetonienne comme indépendantes l'une de l'autre. Mais M. Wildeboer (*De Waarde der Syr. Evang. door Cureton ontdekt en uitgegeven*) a rapproché de nombreux passages qui établissent les rapports existant entre elles. (Comp. Baethgen, *loc. cit.*, p. 55.)

(voir ci-après, chap. x), en la qualifiant de ver sion, ne serait pas la *Peschito* actuelle, puisque saint Éphrem paraît avoir déjà connu celle-ci, mais quelque travail personnel qui, comme tant d'autres du même genre, serait aujourd'hui perdu [1].

Quoi qu'il en soit de ces difficiles questions, on peut tenir pour un fait acquis que, en 170 de notre ère, la Mésopotamie possédait une version syriaque des Écritures [2].

La première mention des communautés chrétiennes de l'Osrhoène se trouve dans Eusèbe [3], dans un passage où il est question du concile de l'Osrhoène tenu vers 197 pour discuter la question pascale. Le terme dont l'auteur se sert, *παροικίαι*, laisse entendre que ces communautés étaient déjà organisées en paroisses gouvernées par un directeur qui,

[1] M. Nestle, dans la *Real Encycl.* de Herzog, 2e édit., vol. XV, 195, admettait que la *Peschito* était plus ancienne que le texte de Cureton et que celui-ci constituait la revision de Rabboula.

[2] M. Baethgen va trop loin quand il prétend (*loc. cit.*, p. 63, note 1) que la province de Beith-Garmai, à l'est du Tigre et au sud du Zâb, avait déjà des chrétiens avant 170. Il cite, à l'appui de sa thèse, Hoffmann, *Auszüge aus syr. Acten pers. Märtyrer*, p. 46, et Nœldeke, *Gœtting. Gelehrte Anzeigen*, 1880, p. 873. Mais l'*Acte des martyrs* publié par M. Hoffmann parle seulement de la légende qui attribuait à Addai et à Mari la conversion de Karkha de Seloukh. M. Nœldeke, qui a en vue l'évangélisation d'Addai reportée vers 170 par les critiques, émet comme une hypothèse douteuse (darf man vielleicht schliessen) l'idée qu'une communauté chrétienne se serait établie dans ce pays vers 170. Nous avons vu plus haut (p. 240, note 1) que la prétendue évangélisation par Addai, des provinces du Tigre, n'était qu'une extension de la légende.

[3] *Hist. eccl.*, V, 23, 2 et 3.

s'il n'avait pas le titre d'évêque, en exerçait les fonctions[1].

Vers le milieu du II[e] siècle, les Marcionites et les Valentiniens, et peut-être encore d'autres sectes gnostiques, comptaient des adeptes à Édesse. Avec Bardesane surgit une nouvelle hérésie de même nature.

Bardesane, ou plus exactement Bar Daiçân[2], ܒܪ ܕܝܨܢ, naquit à Édesse le 11 juillet 154[3], sans doute de parents païens. Il reçut une éducation soignée et fut le camarade d'enfance du prince qui devint plus tard le roi Abgar IX, et dont il resta l'ami[4]. Suivant Barhebræus[5], il devint chrétien et fut baptisé après avoir abjuré le paganisme dans lequel il avait été élevé par un prêtre de Mabboug. Saint Éphrem, saint Épiphane et tous ses adversaires le représentent comme un génie éminent; poète séduisant, habile dialecticien, il brilla dans toutes les connaissances humaines cultivées de son

[1] Selon le *Libellus synodicus*, Mansi, *Conc.*, I, 727 et 728, il y aurait eu deux conciles en Mésopotamie, l'un comprenant les évêques de l'Osrhoène et de l'Adiabène, et l'autre composé de dix-huit évêques de la Mésopotamie proprement dite. Mais ces données doivent être rejetées comme erronées, car la division de la Mésopotamie en deux provinces ne date que de l'empereur Constance. (Voir ci-dessus, p. 91, et Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 14.)

[2] Suivant Barhebræus, *Chron. eccl.*, I, 45, il avait reçu ce nom, parce qu'il était venu au monde sur les bords du fleuve Daiçân.

[3] *Chronique d'Édesse*, dans Assémani, *B. O.*, I, p. 389.

[4] Saint Épiphane, *Hæres*, LVI, 1.

[5] *Loc. cit.*, *supra*, note 2.

temps. Il combattit le paganisme et écrivit contre le dualisme de Marcion, mais il demeura attaché au gnosticisme. Sa doctrine présente de nombreux points de contact avec le système des Valentiniens, quoiqu'elle dénote une conception plus élevée de la divinité[1].

Nous ne pouvons résister au plaisir de citer ici le beau portrait que M. Renan en a tracé dans son *Marc-Aurèle*, p. 436-439 : « C'était, si l'on peut s'exprimer ainsi, un homme du monde, riche, aimable, libéral, instruit, bien posé à la cour, versé à la fois dans la science chaldéenne et dans la culture hellénique, une sorte de Numénius, au courant de toutes les philosophies, de toutes les religions, de toutes les sectes. Il fut sincèrement chrétien; ce fut même un prédicateur ardent du christianisme, presque un missionnaire, mais toutes les écoles chrétiennes qu'il traversa laissèrent quelque chose dans son esprit; aucune ne le retint. Seul, Marcion, avec son austère ascétisme, lui déplut tout à fait. Le valentinianisme, au contraire, dans sa forme orientale, fut la doctrine à laquelle il revint toujours. Il se complut aux syzygies des éons et nia la résurrection de la chair. L'âme, selon lui, ne naissait ni ne mourait; le corps n'était que son instrument pas-

[1] Voir Hahn, *Bardesanes gnosticus Syrorum, primus hymnologus*, 1819; Merx, *Bardesanes von Edessa*, 1863; Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker*, 1864; Langlois, dans les *Histor. græc. fragmenta*, de Didot, t. V, p. 63 et suiv.; Hort, dans le *Dict. of christ. biographie*.

sager. Jésus n'a pas eu de corps véritable; il s'est uni à un fantôme. Il semble que, vers la fin de sa vie, Bardesane se rapprocha des catholiques; mais, en définitive, l'orthodoxie le repoussa. Après avoir enchanté sa génération par une prédication brillante, par son ardent idéalisme et par son charme personnel, il fut accablé d'anathèmes; on le classa parmi les gnostiques, lui qui n'avait jamais voulu être classé. »

On ne possède à peu près rien de ses écrits, si l'on excepte le traité sur le destin que la tradition lui attribue. Eusèbe a donné de longs extraits de ce traité dans le 6ᵉ livre de sa *Præparatio evangelica.* Cureton en a retrouvé et publié le texte syriaque en tête de son *Spicilegium syriacum* sous le titre de *Livre des lois des pays*, qu'il a dans le manuscrit syriaque. Ce texte est vraisemblablement l'original lui-même. La forme donnée à cet opuscule, qui contient le récit d'un entretien philosophique de Bardesane avec ses élèves, ne permet guère de considérer ce maître comme l'ayant écrit ou dicté. Les disciples y parlent à la première personne, le maître n'y figure qu'à la troisième. C'est donc l'un de ceux-là, peut-être Philippe qui était au nombre des auditeurs, qui a dû rédiger cet écrit. Mais s'il n'est pas de Bardesane lui-même, il rend exactement sa pensée et ses paroles. Bardesane y défend le libre arbitre et condamne le fatalisme astrologique des Chaldéens; il ajoute d'intéressants détails sur les lois et les mœurs des pays, qui semblent en dehors du sujet,

mais qui ont valu au livre le titre qu'il porte dans l'édition de Cureton.

Bardesane composa un traité astronomique dont nous ne possédons qu'un court extrait conservé dans la lettre de Georges, évêque des Arabes[1].

Il passe aussi pour être l'auteur d'un livre d'histoire ou de mémoires sur l'Inde[2], qu'il aurait rédigés sur les indications d'une ambassade indienne de passage à Édesse, laquelle se rendait auprès de l'empereur Héliogabale. Ces mémoires auraient servi, dit-on, à la rédaction du *Livre des lois du pays*[3]. En outre, il aurait écrit une histoire de l'Arménie dont Moyse de Khorène fit usage[4].

Selon Moyse de Khorène, II, 63, il ne passa pas sa vie entière à Édesse. Il parcourut l'Arménie dans le désir de la convertir au christianisme, mais, ayant échoué dans cette tentative, il se retira dans un château fort appelé Anium, où il écrivit son his-

[1] Dans le *Spicilegium syriacum*, de Cureton, p. 21.

[2] Porphyre, *De abstinentia*, IV, 17, et *De Styge*, cité par Hahn, *Bardesanes gnosticus*, 25, note 12.

[3] Dans le passage de Porphyre, mentionné plus haut, l'empereur romain est appelé *ὁ Ἀντωνῖνος*, c'est-à-dire «Héliogabale». (Comp. ci-dessus, p. 259, note 3.) Eusèbe (*Hist. eccles.*, IV, 30) croit que le *Traité sur le destin* était dédié à Antonin : *ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος περὶ εἱμαρμένης διάλογος.*

[4] Comp. Langlois, *Histor. græcor. fragmenta*, éd. Didot, V, p. 63 et suiv. M. Renan, dans *Marc-Aurèle*, p. 433, note 3, pense que l'auteur des *Mémoires de l'Inde* et de l'*Histoire de l'Arménie* était différent de notre Bardesane, et que c'était sans doute un Bardesane de Babylone.

toire dans le repos de la solitude et où il finit ses jours[1].

Aussi grand poète que profond philosophe, il inventa la poésie syriaque dont il se servit dans ses homélies et ses hymnes. A l'exemple de David qui fit cent cinquante psaumes, il composa, dit-on, cent cinquante hymnes. C'est dans ces poésies qu'il développait ses idées religieuses et philosophiques et qu'il réfutait les systèmes des autres sectes. Il réussit tellement dans ce genre que saint Éphrem, pour le combattre deux siècles plus tard, ne crut pas mieux faire que de lui emprunter ses propres armes; il composa dans ce but des hymnes et des homélies poétiques. C'est par ce Père de l'église syriaque que nous sont parvenus quelques fragments des poésies du célèbre gnostique[2].

Bardesane mourut en 222, à l'âge de soixante-huit ans[3].

La réputation qu'il s'était acquise pour ses connaissances astrologiques le fit considérer comme adonné aux sciences occultes. On lui attribua l'invention d'un alphabet mystique et artificiel, qui fut appelé de son nom *alphabet bardesanien*, mais qui est certainement d'origine juive[4].

[1] Cf. Barhebræus, *Chron. eccles.*, I, 47.

[2] Voir S. Ephræmi *Opera syr.*, t. II, hymne 53, p. 553; 55, 557; et un hymne dans les *Actes syr. de saint Thomas*, Wright, *Apocryphal Acts*, p. 274; Lipsius, *Die Apocr. Apostelgeschichte*, I, 292 et suiv.

[3] Voir Barhebræus, *Chron. eccles.*, I, 47.

[4] Voir Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*, p. 12.

Son fils Harmonius, après avoir fait ses études à Athènes, à ce que l'on rapporte, continua son enseignement à Édesse. Il excella dans la poésie et dépassa même son père par la séduisante harmonie de ses hymnes.

Outre son fils, Bardesane laissa des disciples qui répandirent sa doctrine. Cependant la secte gnostique que l'on désigna sous le nom de Bardesanites ne s'étendit pas au delà de la Syrie et, dans ce pays même, ne jeta pas des racines profondes. On ne voit pas qu'elle fut un obstacle à l'expansion du christianisme orthodoxe. Peut-être, au contraire, fut-elle pour lui un aiguillon qui le fit sortir de l'ornière étroite où il était enlisé à Édesse, et elle l'engagea à se rattacher à l'église d'Antioche.

A Harran, le gnosticisme de Bardesane ne fit guère plus de progrès, car la majorité des habitants resta longtemps encore adonnée aux pratiques du sabéisme. Et cependant les Harraniens auraient pu s'accommoder plus facilement de ses théories que les prosélytes des apôtres du Christ.

Néanmoins les livres de Bardesane et de ses disciples acquirent une célébrité qui se maintint pendant plusieurs siècles. Ils furent l'objet des réfutations ardentes des Pères qui écrivirent contre les hérésies. L'hérésie de Bardesane ne fut entièrement extirpée d'Édesse qu'au ve siècle sous Rabboula. (Voir chap. x, ci-après.)

Au commencement du IIIe siècle se produit dans l'Église d'Édesse un profond changement. Jusqu'alors

cette église ne comptait qu'un petit nombre de judéo-chrétiens. Nous la voyons à ce moment-là recevoir une grande extension. Le roi et les personnages de la cour se convertissent au christianisme. Palout, évêque d'Édesse, reçoit l'imposition des mains de Sérapion d'Antioche. Par cet acte, l'Église de l'Osrhoène rompt les liens qui la rattachaient à la Palestine et se déclare fille de l'Église hellénique. En ce sens Palout est véritablement le premier évêque d'Édesse, comme le disent les *Actes de Barsamya* [1]. Addai et Aggai sont sans doute des personnages réels et ils ont dirigé l'Église pendant la seconde moitié du IIe siècle [2], mais ils appartiennent aux temps anciens. Le IIIe siècle avec Palout inaugure une nouvelle époque de l'histoire de l'Église d'Édesse.

Ce changement ne s'opéra pas sans résistance de la part de l'ancienne communauté chrétienne, demeurée fidèle à ses institutions. Les Chrétiens d'Édesse, qui acceptèrent l'autorité de l'Église d'Antioche, formèrent d'abord un groupe à part, distinct des judéo-chrétiens qu'ils n'absorbèrent qu'après un temps assez long. Ceux-ci les appelaient *Paloutéens*, et marquaient par ce terme la distance qui les séparait d'eux [3].

[1] *Ancient Syriac documents* de Cureton, p. 72.

[2] Comp. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 145 et suiv.

[3] Suivant saint Éphrem, dans une lettre de Jacques d'Édesse, adressée à Jean le Stylite. (Voir Wright, *Catal. of the Syr. ms.*,

La seconde moitié du IIe siècle marque l'essor de la littérature syriaque dont Édesse fut un des foyers les plus actifs pendant l'époque des Sassanides. Cet essor coïncide avec la direction vers les études religieuses qu'imprime aux esprits l'extension du gnosticisme et du christianisme en Mésopotamie. L'influence de ces études donne, dès ce moment, à la littérature syriaque le caractère ecclésiastique qu'elle conservera jusqu'à la fin.

« Ce que Bardesane fut sans contestation, dit M. Renan[1], c'est le créateur de la littérature syriaque chrétienne. » Il créa surtout la poésie syriaque, qui, après lui, fut cultivée avec succès par son fils Harmonius et, dans les siècles postérieurs, par différents Pères de l'Église syrienne : saint Éphrem, Balai, Jacques de Saroug, Isaac d'Antioche, etc. Mais quelque retentissement qu'aient eu ses œuvres, elles n'auraient pas suffi à faire de l'idiome édessénien ce qu'il fut, la langue classique de tous les Syriens depuis la Méditerranée jusqu'au delà du Tigre. La version syriaque de la *Peschito* et le *Diatessaron* de Tatien, qui jouissaient de l'autorité de livres canoniques, eurent bien plus de part dans ce phéno-

p. 600, et *Journal of sacred Literature*, 1876, p. 430.) Ce nom, selon saint Éphrem, était donné aux chrétiens par les hérétiques. M. Zahn (*Tatian's Diatessaron*) entend par ces hérétiques les Marcionites. Il est bien plus naturel d'entendre toutes les sectes dissidentes qui ne reconnaissaient pas l'autorité d'Antioche, gnostiques ou judéo-chrétiennes.

[1] *Marc-Aurèle*, p. 442. (Comp. *Histoire des langues sémitiques*, 4e édit., p. 261.)

mène que les traités de Bardesane qui ne tardèrent pas à être combattus comme hérétiques.

Nous avons vu plus haut que la version de la *Peschiṭo* et le *Diatessaron* de Tatien existaient en Syrie à l'époque même de Bardesane. Mais alors même que l'on contesterait cette date qui semble acquise, il resterait encore l'œuvre du célèbre gnostique pour nous montrer que la langue littéraire était arrivée à Édesse, à la fin du IIe siècle, au degré de perfection qu'elle ne devait plus dépasser. Telle elle était à ce moment-là, telle nous la retrouvons dans les siècles suivants. Le *Livre des lois des pays*, qui, s'il n'est pas de Bardesane lui-même, émane sûrement de son école, ne laisse subsister aucun doute à cet égard. Cette perfection n'a pas été atteinte d'un seul coup; elle suppose une culture antérieure et un développement progressif, dont malheureusement nous ne savons à peu près rien.

Les monnaies à légende syriaque de Maʿnou et de Wâël ont été frappées entre 160 et 165. (Voir ci-dessus, p. 211.) C'est vers la même époque aussi que M. Sachau place la plus ancienne des inscriptions d'Édesse qu'il a publiées en 1882 [1]. Mais l'inscription du sarcophage de la princesse Çaddan, trouvé dans le tombeau d'Hélène auprès de Jérusalem, nous reporte au Ier siècle. La première ligne de cette inscription est en caractères très voisins de l'estrangélo et renferme le mot ܡܠܟܬܐ qui est sy-

[1] Dans la *Zeitsch. der deut. morg. Gesell.*, XXXVI, 145.

riaque. L'histoire des alphabets néo-araméens nous permet, d'un autre côté, de jeter un coup d'œil sur l'origine de la littérature syriaque. Tandis que, pendant les derniers siècles qui précèdent l'ère chrétienne, les transformations de l'ancien caractère araméen suivaient en Babylonie et dans les provinces du Tigre leur voie à part, elles aboutissaient dans les contrées cis-euphratiques à des alphabets particuliers que l'on désigne sous les noms de nabatéen, palmyrénien et hébreu carré. C'est à cette branche que se rattachent directement l'estrangélo et le caractère syro-palestinien si proche de celui-ci et qui nous a été conservé dans un évangéliaire et dans des hymnes. Il est digne de remarque que l'inscription d'Édesse, dont nous avons parlé plus haut, renferme des lettres nabatéennes, 𐢛 𐢎 𐢅 = ܫ ܠ ܘ; la lettre 𐢄 = ܗ affecte une forme qui se retrouve dans les inscriptions du Sinaï; les autres caractères sont conformes au type estrangélo. Excepté dans le mot ܒܪ, les lettres sont isolées. Cette inscription est bilingue; on est surpris de la voir accompagnée, à cette époque reculée (2e moitié du IIe siècle), d'une inscription grecque qui en reproduit littéralement la teneur. La seconde des inscriptions de M. Sachau[1] est gravée sur l'une des deux colonnes de la citadelle; elle appartient à la dernière période du royaume d'Édesse, entre 206 et 216. Les caractères de cette inscription sont de l'estrangélo pur.

[1] *Z. D. M. G.*, XXXVI, p. 153.

M. Pognon a copié dans les ruines de Palmyre une inscription dont les lettres se rapprochent beaucoup de l'ancien alphabet syriaque[1].

Il y a là, à nos yeux, des indices suffisants d'une influence de la Syrie sur la formation de la littérature édessénienne, influence qui se trahit encore dans la version de la *Peschiṭo* et dans le *Diatessaron* de Tatien. Cette littérature fut, d'un autre côté, tributaire de la littérature chaldéenne, comme le remarque M. Renan[2] : « Une observation qui, ce me semble, n'est pas sans importance, dit-il, c'est que Bardesane se rattache directement à l'école *chaldéenne*, comme le prouvent ses écrits et surtout les réfutations de saint Éphrem. Ceci me confirme dans l'idée qu'il faut chercher en Chaldée l'origine de la littérature syriaque et que cette littérature n'est autre chose que le prolongement de la littérature nabatéenne. »

Suivant une tradition qui nous a été conservée par Hassan bar Bahloul[3] (fin du xe siècle) et par Abdischo[4], métropolitain de Nisibe (fin du xiiie siècle), l'invention de l'estrangélo était attribuée à Paul bar ʿAnqâ, l'Édessénien, auquel elle avait été révélée par un don du ciel en l'honneur des Évangiles et pour en faciliter la lecture. Nous ne savons quelle foi il faut ajouter à cette tradition, ni quel était ce Paul

[1] Voir *Journal asiatique*, juin 1884, p. 559.
[2] *Histoire des langues sémitiques*, 4e édit., p. 259.
[3] Voir *Bar Bahlulis Lexicon syriacum*, I, 216, 1.
[4] Voir Paul de Lagarde, *Prætermissorum libri duo*, 96, 3.

bar ʿAnqâ d'Édesse. L'origine édessénienne de ce caractère doit cependant être acceptée comme très probable. A la fin du VIIIᵉ siècle, cette écriture était tellement altérée que Jean de Cartemin dut la reconstituer d'après les anciens manuscrits pour les copies de la Bible. C'est probablement alors qu'elle reçut le nom d'*estrangélo*, c'est-à-dire écriture des Évangiles, par opposition à l'écriture cursive appelée *Serṭa*[1].

[1] Voir Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*, p. 7.

(*La suite au prochain cahier.*)

LE TRAITÉ DES RAPPORTS MUSICAUX OU L'ÉPÎTRE À SCHARAF ED-DÎN, PAR SAFI ED-DÎN 'ABD EL-MUMIN ALBAGHDÂDÎ,

PAR

M. LE BARON CARRA DE VAUX.

Le désir de connaître la théorie de la musique arabe ne pouvait manquer de se manifester après que le *Livre des Chansons* d'Abûl-Faradj Alisbahâni, le célèbre *Kitâb el-aghânî*, eut été mis en lumière, au commencement du siècle. Ce précieux recueil, qui venait se placer au premier rang parmi les productions littéraires des Arabes, révélait le rôle important qu'avait eu la musique dans la plus brillante période de leur civilisation; il faisait sentir combien il serait utile pour l'érudition moderne d'acquérir une connaissance exacte des conditions de l'art à cette époque. Une telle étude n'était pas seulement conseillée par tout l'ensemble du livre qu'elle eût permis de mieux pénétrer; elle était commandée à celui qui voulait en avoir une connaissance complète, par les termes musicaux qu'il contient, signes

de modes, de notes, de rythmes, jusque-là incompris. Kosegarten, élève de S. de Sacy, se donna la tâche de publier en entier le *Kitâb el-aghânî*, tâche énorme qu'il ne put achever. Il avait jugé qu'une théorie de la musique arabe serait à cette œuvre une introduction nécessaire, et il l'avait placée en tête de son premier volume, le seul paru, en 1840[1]. Kosegarten avait puisé aux bonnes sources. Si l'on néglige deux livres qui lui ont été d'un faible secours : le *Livre des intentions mélodiques*, par 'Abd el-Qâdir[2], et le *Livre des périodes*, par Khosrou ibn 'Abd Allah, l'un persan, l'autre turc, sa longue étude est tout entière faite d'après Abû Nasr Alfârâbi, non moins excellent musicien que philosophe renommé, mort en 339 de l'hégire (950 de J.-C.), auteur d'un traité sur les sons, leur nature, leurs intervalles, leurs variations avec les longueurs des cordes, sur les instruments et les rythmes. Le travail de Kosegarten a posé les bases de tout travail ultérieur sur l'histoire de la musique arabe. Son auteur en eût tiré grand parti en éditant le *Kitâb el-aghânî.* Il n'a pas tout fait cependant ; il a laissé des termes obscurs ; sa constante préoccupation de montrer, avec Alfârâbi, dans quelle étroite dépendance est la musique arabe vis-à-vis de la musique grecque, et de rapporter les notions arabes à des notions modernes, par l'intermédiaire

[1] *Alii Ispahanensis Liber cantilenarum magnus*, éd. J. G. L. Kosegarten, Greifswald, 1840.

[2] Cet 'Abd el-Qâdir, postérieur à Safi ed-Dîn, tire plusieurs définitions de l'épître à Scharaf ed-Dîn.

de cette origine commune, jette un certain trouble dans l'esprit du lecteur. Sa rédaction latine, chargée de longues citations arabes, embarrassée de termes grecs inutilement rapprochés de désignations modernes, est d'une lecture assez fastidieuse. Nous avons examiné un des deux traités de musique arabe que possède la Bibliothèque nationale. Il nous a semblé qu'une analyse de ce traité, outre qu'elle apporterait un peu de nouveau, ferait revivre sous une forme plus accessible l'œuvre du savant allemand. Elle la résumera et la simplifiera dans son ensemble, en en différant sur quelques points et la complétant sur quelques autres; car l'épître de Safi ed-Dîn est elle-même une sorte d'abrégé et de remaniement du traité d'Alfârâbi qu'elle cite, tantôt pour le copier, tantôt pour le contredire, toujours avec grand respect. Mais un laps de trois siècles sépare les deux œuvres; il était impossible de ne pas sentir de l'une à l'autre au moins une légère transformation. Elle est marquée surtout dans le choix des genres de modulations et des périodes que l'usage préfère, et dans la tendance des dénominations comme des théories, à se dégager de la tutelle de l'antiquité grecque pour devenir purement arabes.

Safi ed-Dîn ibn Faqîr 'Abd el-Mumin de Baghdâd, appelé par Fakhr ed-Dîn « Ibn Faqîr d'Ourmiah », florissait sous le règne du dernier khalife abbasside, Almu'tasim billah. C'était un artiste de grand talent. La Muse le sauva des fureurs des barbares, si l'on en croit ce que Hadji Khalfa rapporte

d'après le Habîb es-Siyer[1] : « Lorsque Hûlagû, à la tête des hordes mongoles, entra dans Baghdâd qu'il livra au sac et au pillage, Safi ed-Dîn, à la faveur de sa réputation, eut accès près de lui, et il joua du luth avec tant d'habileté que le conquérant, séduit, donna ordre de préserver sa famille et ses biens de la dévastation générale. » Cela se passait en 656 de l'hégire (1258 de J.-C.). Safi ed-Dîn était précepteur de Scharaf ed-Dîn Hârûn, fils du vizir Schams ed-Dîn Muhammed ibn Muhammed Aldjûni, préfet du divan; son traité des rapports musicaux prit le nom de son élève, auquel il le dédia. Il composa plusieurs ouvrages : une autre épître sur la musique[2], un traité sur la prosodie, le rythme et les figures du discours[3]. On ignore la date de sa mort.

Le manuscrit de l'épître à Scharaf ed-Dîn conservé à la Bibliothèque nationale porte le n° 984 du supplément du fonds arabe. C'est un volume de cinquante-six feuillets, daté de Muharrem 897 (novembre 1491) qui n'a rien de bien particulier. L'écriture en est correcte, sans prétention à la calligraphie; les titres sont à l'encre rouge, et les tableaux de chiffres, dont il y a un grand nombre,

[1] *Hadji Khalfa*, t. III, p. 413.

[2] *Hadji Khalfa*, t. III, p. 363, ٥٩٥٤, رسالة الادوار en quinze sections.

[3] *Biblioth. Bodleianæ codicum manuscr. orient. Catalogus*, t. II, CCXLVII. *Tractatus* في علوم العروض والقوافي والبديع «*De scientiis prosodiæ, rythmorum et dictionis figuratæ*». Le traité sur les rapports combinés est indiqué dans le même catalogue, t. I, CMXXII, cinquante-trois folios, cinq chapitres.

sont encadrés de raies droites ou circulaires tracées à l'encre rouge, plus ou moins soigneusement. Ce manuscrit est en bon état, et tout porte à croire qu'il est une copie fidèle de l'original. Il est accompagné de quelques gloses marginales et précédé d'une courte pièce de vers en langue turque.

Voici l'économie du traité de Safi ed-Dîn. L'ordre qui y est suivi semble être commun à tous les documents du même genre; il plaît d'ailleurs à la raison. Un premier chapitre fournit les notions physiques sur la nature du son et les conditions dans lesquelles il est produit. Le second chapitre s'occupe des intervalles, définis par les rapports entre les deux sons qu'ils séparent. Il y a des intervalles qui ont des noms; il y en a qui sont consonants, d'autres dissonants, bien que les deux sons soient toujours successifs; jamais il n'est question d'accord. On compose entre eux et trois à trois, dans le troisième chapitre, les intervalles étudiés dans le deuxième. La réunion de trois intervalles définis par quatre sons est appelée « genre de modulation », et ce genre, qui forme la base de la musique arabe, n'est autre que le tétracorde antique. Dans le chapitre suivant, les genres sont à leur tour groupés entre eux; ils donnent naissance à des périodes ayant ordinairement huit ou quinze sons et s'étendant sur une ou deux octaves; avec elles s'achève le système mélodique des Arabes, et de leur nom (دَوْر), la science de la musique a pris le sien : « science des périodes » (عِلْمُ الأَدْوَار). En expo-

sant ces combinaisons de sons et d'intervalles, l'auteur est amené à donner la description des différents instruments; mais il n'en décrit avec détail qu'un seul : le luth. Enfin la théorie de la rythmique, complètement détachée de tout ce qui précède, car ce que nous appelons aujourd'hui la phrase musicale est inconnu dans ce système, occupe un cinquième et dernier chapitre. L'analyse dans laquelle nous allons maintenant entrer est détaillée; elle équivaut presque à une traduction. Nous l'avons cependant préférée à une traduction stricte, pour pouvoir supprimer la plupart des tableaux, et afin d'atteindre, en usant de plus de liberté dans l'exposition et le style, à un maximum de clarté. On ne saurait négliger rien de ce qui peut contribuer à rendre plus accessible un sujet aride, tout de nomenclature et de chiffres. Encore notre propre travail ne dispensera-t-il pas ceux qui nous liront d'un effort d'attention soutenue.

I

« Le cheïkh, l'imâm, le savant, l'excellent auteur Abû Nasr Alfârâbi, — dit Safi ed-Dîn Albaghdâdi, — énonce les propositions suivantes :

« Dans le choc de deux corps, il arrive que le corps choqué s'enfonce sous celui qui le frappe s'il est plastique, lui livre passage s'il est liquide, ou suive son mouvement sans résistance aucune. Dans tous ces cas, aucun son n'est produit dans le corps choqué.

— D'autres fois les corps résistent à ceux qui les frappent : tels sont les corps durs quand la force de celui qui choque est inférieure à la force de celui qui est choqué. Alors un son peut être produit dans le corps choqué. — Le choc sonore (القَرْع) est le fait d'un corps dur amené au contact d'un autre corps dur qu'il presse par son mouvement. — L'air rend un son quand il est cinglé par un fouet. »

Ces propositions suscitent des objections. De la façon dont elles sont formulées, on peut inférer que le son se produit toujours dans le corps frappé, jamais dans celui qui frappe. Mais il se produit dans l'un ou dans l'autre, témoin le bruit que l'on entend quand le chameau fait son *djardjar*. Les conditions indiquées de la présence ou de l'absence du son ne sont ni nécessaires ni suffisantes. Ce qui est vrai, c'est que, dans le choc, si une résistance interrompt la course du corps choquant, un son se produit, et que s'il n'y a pas de résistance, on n'entend d'autre bruit que celui du déchirement de l'un des corps ou de tous deux, ou que le bruit que fait le corps en se comprimant sur lui-même ou en se mouvant.

La condition que la force du corps choquant soit moindre que celle du corps choqué n'est pas absolue. Ces deux forces peuvent être égales, la première peut surpasser la seconde.

La définition du choc par le contact de deux corps durs n'est-elle pas contredite par la proposition qu'il y a un son dans l'air quand un fouet le cingle?

D'ailleurs le son n'est pas dans l'air seul, puisque le fouet coopère à sa production. Puis ne sait-on pas que les simples chocs des courants aériens donnent naissance à des sons? Et cette condition que le corps choquant presse l'autre par son mouvement est une tautologie; on ne presse que par le mouvement. Il serait convenable de remplacer ce mot de presser par celui de heurter : le fait de heurter suppose celui de presser, et le fait de presser, considéré isolément, a lieu après le contact établi, et ne produit pas de son. C'est au moment du heurt que le son se produit par la compression et la dilatation brusques de l'air au voisinage des deux corps. Cette première couche d'air heurte la couche voisine, celle-ci en frappe une troisième, et le mouvement parvient finalement à celle qui est en contact avec les canaux auriculaires. On entend dans toute direction parce que les vibrations de l'air s'effectuent en cercles comme les ondulations d'une eau calme où tombe une pierre. Mais souvent on n'entend que dans certaines directions, parce que, dans les autres, le vent s'oppose à l'arrivée du son.

Il faut au son un temps appréciable pour parvenir à l'oreille, s'il vient de loin. Regardez d'une distance convenable un homme enfonçant un pieu; quand vous entendrez le son, vous verrez sa main déjà relevée. Mais pour une faible distance, la rapidité de la marche du son rend insaisissable le temps de sa propagation. On le constate dans les battements sur la seconde et sur l'inférieure, qui sont deux cordes

du luth composées chacune de deux brins accouplés; le brin d'en haut et le brin d'en bas sont frappés successivement; pourtant on n'entend qu'un seul son[1].

Plus durs sont les corps qui se choquent, plus élevé est le son rendu, et inversement. Mais il ne faut pas dire avec Alfârâbi que le son est plus aigu quand le choc est plus fort. Cela n'est pas général, et s'il en était ainsi, on pourrait, sur une même longueur de corde, obtenir une gamme de sons, conclusion absurde. L'intensité du son, et non sa hauteur, s'accroît avec la force du choc. Cette règle s'applique cependant aux instruments à vent, par exemple à la flûte de roseau (اَلْيَرَاع); elle n'est percée que de huit trous, mais elle fournit plus de huit sons; les sons sont obtenus soit en soufflant avec plus ou moins de force, soit en bouchant certains trous.

Le cheïkh Abû Nasr Alfârâbi dit encore : « Le son musical (اَلنَّغْمَة) est un bruit (صَوْت) simple, persistant pendant un temps appréciable dans le corps où il est produit. » Le cheïkh Abû 'Ali Arraïs donne du son musical une autre définition : « Le son est un bruit ayant une durée appréciable et une certaine hauteur », et plusieurs ajoutent : « produisant une sensation agréable ». D'après cette définition, le

[1] Il est clair qu'ici Safi ed-Dîn ne démontre pas tout à fait ce qu'il veut prouver.

bruit serait le genre, et la spécification consisterait dans son élévation, dans sa persistance et dans l'impression agréable qu'il cause. Mais, il faut bien l'observer, tout bruit a une hauteur; le bruit est comme la matière dont la hauteur est la forme; ils sont inséparables l'un de l'autre. C'est une propriété du bruit que d'avoir un certain degré d'élévation et de durer un temps appréciable. Quand on traîne un corps sur la terre nue, il se produit un bruit dont la hauteur varie avec la nature du corps et qui n'est qu'une trépidation, non un son. Il faut donc chercher ailleurs ce qui distingue le son du bruit. Ce n'est pas cette prétendue qualité du son, de plaire à la nature; il y a, on le sait, des sons qui heurtent le sentiment naturel. Mais voici la distinction que nous établirons : Étant donnés deux bruits d'inégales hauteurs, si l'on peut mesurer le rapport de leurs élévations, dire par exemple qu'elles sont dans le rapport de $\frac{3}{2}$, de $\frac{4}{3}$, de 2, on décide qu'on a affaire à des sons; sinon, ce sont des bruits. Nous définirons donc le son musical : un bruit dont on peut mesurer l'élévation dans son rapport avec un autre. Hors cette condition, aucun bruit n'est apte à la composition mélodique.

Les différences d'élévation ou de gravité des sons tiennent à diverses causes dans les différents instruments. Plus de longueur dans la corde, plus d'épaisseur, une moindre tension, sont des causes d'abaissement du son, ainsi qu'un agrandissement des trous dans les instruments à vent, un élargissement du

canal dans la flûte de roseau, une distance plus grande des trous à l'embouchure.

Le son se produit dans le gosier humain par le choc brusque et violent de l'air contre les excavations du larynx. Si le choc est trop doux, le son ne se fait pas entendre. Dans les instruments à vent, l'air heurte les parois des canaux, rebondit en arrière, heurte d'autres couches, et le son naît de cet ensemble de brusques chocs. Quant aux cordes frappées, elles entrent en mouvement, secouent l'air qui les touche et, par leurs vibrations rapides, donnent lieu au son qui s'évanouit à mesure que l'ébranlement s'apaise.

Les sons ont des qualités qui constituent leur manière d'être ; ils sont clairs ou sourds, âpres ou suaves, purs ou rauques ; et toutes ces qualités, inhérentes aux sons, les distinguent des bruits. Ce qui est propre encore aux sons musicaux, c'est l'impression qu'ils produisent sur l'âme par l'effet de leur succession suivant des modes choisis. L'âme sent naître en elle la joie, la peine, la honte, l'orgueil. Quelque chose réside dans les sons, qui correspond à ces impressions. Une autre propriété spéciale aux sons est celle de pouvoir être soutenus par des consonnes propres à servir de signes et à créer un langage. Quelques-unes de ces lettres sont désagréables, les emphatiques *ta, za, sad, dad*, le *aïn*, le *ghaïn*, le *qaf*, à cause de la dureté de leur prononciation. Nous en avons assez dit sur ce sujet, et Dieu est « le plus savant ! »

Kosegarten a été très bref sur ces notions préliminaires; mais ce premier chapitre ne nous a pas paru devoir être négligé. La discussion contre Alfârâbi est intéressante et ne fait pas honneur au philosophe. Safi ed-Dîn, beaucoup moins savant que lui, le dépasse par un peu plus d'attention aux faits. Ce bien petit incident de l'histoire de la physique a sa morale; il montre à quoi se réduit au fond la réforme des méthodes scientifiques dont les siècles modernes se font gloire. Un continuateur célèbre d'Aristote définit sans observer; un simple joueur de luth à la cour d'un khalife dégénéré observe et le réfute. Quelle distance plus grande y a-t-il de la scolastique à Bacon ?

II

Safi ed-Dîn Albaghdâdi reprend la parole.

« On distingue douze sortes de rapports pouvant exister entre deux nombres lorsqu'on compare le plus grand nombre au plus petit. En voici la liste, dont nous extrayons, pour le citer seulement, le rapport d'égalité :

« Rapport du tout et d'une partie : $1 + \frac{1}{2}$, $1 + \frac{1}{3}$....

« Rapport du tout et de plusieurs parties : $1 + \frac{2}{3}$, $1 + \frac{3}{4}$...

« Rapport du multiple : 2, 3, 4, 5... Dans cette suite de multiples, on distingue le rapport du double, 2, et des rapports ayant pour formule $N \times 2^n$, où N

est un nombre entier et 2^n une puissance de 2, comme 3, 6, 12, 24... C'est là le rapport d'une puissance de 2. »

Viennent ensuite : le rapport du double et de la partie, le rapport du double et de plusieurs parties, les rapports des multiples et de la partie, des multiples et de plusieurs parties, d'une puissance de 2 et de la partie, d'une puissance de 2 et de plusieurs parties. La partie est uniformément une fraction dont le numérateur est l'unité, et ce que l'on appelle plusieurs parties est toujours une fraction dont le dénominateur est égal au numérateur plus 1.

Dans les instruments à cordes, les sons varient avec la longueur de corde qui entre en vibration. On est ainsi conduit à définir les sons par les longueurs de corde qui leur correspondent, et à appeler rapports entre différents sons les rapports entre ces différentes longueurs. Or, lorsque des sons diffèrent entre eux, les uns étant graves, les autres aigus, si on exprime par des rapports les distances qui les séparent, on remarque que, parmi ces rapports, les uns sont plus connus, plaisent plus à la nature, se font agréer plus vite, tandis que les autres sont dédaignés, désagréables et heurtent le sentiment naturel. Il en résulte qu'il ne suffit pas d'associer deux sons quelconques de hauteurs diverses pour donner lieu à une sensation qui flatte l'oreille ; mais l'oreille n'admet que certains rapports, que les rapports nobles pour ainsi dire ; ceux-là ont un charme secret auquel l'âme se laisse aller, au lieu que les rapports vils lui causent

une sorte de blessure. Puisque certains rapports sont plus nobles que d'autres, les mêmes nuances se retrouvent dans toute composition de sons (تأليف), c'est-à-dire dans toute succession de deux ou plusieurs sons de hauteurs différentes, non pas de même hauteur, car la répétition d'un son unique ne saurait constituer une composition de sons. Toute composition de deux sons différents s'appelle « intervalle » (بعد), celle de plusieurs sons, « système » (جمع). Alfârâbi veut que le système contienne plus de sons que le genre (جنس) qui en contient quatre, mais la difficulté pratique est déjà grande pour les maîtres de l'art d'exécuter des modulations en partant de quatre sons. Les deux sons de tout intervalle sont consonants ou dissonants, comme nous l'avons vu. On dit donc qu'il y a des intervalles consonants (متلائم) et des intervalles dissonants (متنافر). Il en est de même des systèmes. Lorsque les sons d'un système ont entre eux des rapports agréables, on l'appelle « modulation » (لحن). Le système est défini : un groupement de sons, et la modulation : un groupement de sons différents et consonants. D'autres précisent la définition en disant que la modulation est un groupement de sons différents et consonants qui accompagnent des paroles excitant dans l'âme une émotion agréable. Et comme on ne voit pas bien ici de quelle espèce de paroles il s'agit, on précise encore en disant que ce sont des paroles composées selon les lois du

mètre et appelées « poésies » (شِعْر), dites sur des temps cadencés qui constituent le rythme (اَلْإِيقَاع). Quant à la définition du cheïkh Alfârâbi : « la modulation est un groupement de sons », elle comprend aussi bien tout système dissonant.

Un intervalle, un système, consonants en eux-mêmes, cessent de l'être relativement à d'autres qui les précèdent et ne les appellent pas naturellement. De très petits intervalles venant après un grand perdent la qualité de consonance qu'ils avaient étant isolés.

Les rapports les plus beaux, les plus nobles, sont d'abord le rapport du double, puis le premier des rapports de l'entier et de la partie, $1+\frac{1}{2}$. Le rapport du double est le premier et le plus important de tous par sa parfaite consonance et le sentiment de pleine satisfaction qu'on a en l'entendant.

Les intervalles se divisent en trois groupes : les grands, les moyens et les petits. Les grands et les petits sont en nombre indéfini, puisqu'on peut à l'infini doubler ou diviser par deux. En fait, lorsqu'on accroît successivement l'intervalle, c'est-à-dire le rapport qui le mesure, on arrive à n'avoir plus qu'une longueur de corde insuffisante pour frapper, et avec laquelle on n'obtient plus un son, mais un bruit incapable d'entrer dans la composition mélodique. Au contraire, lorsqu'on diminue progressivement le rapport, la longueur de corde qui sépare les deux sons

devient si petite qu'on n'en distingue plus les deux extrémités l'une de l'autre. C'est ce qui a lieu par exemple pour les rapports de $1 + \frac{1}{100}$ ou de $1 + \frac{1}{200}$. On ne peut faire de différence entre les deux termes de l'intervalle, parce que celle qui existe est en dessous de ce que l'on est accoutumé d'observer. En ce qui concerne les grands rapports, on ne va pas dans la pratique au delà du premier de la série des puissances de 2, qui est 4. La voix humaine dans toute son étendue ne sort pas de cet intervalle; c'est ce dont tous les gens de l'art ont l'expérience. Cette limite peut être dépassée par les instruments à cordes et les instruments à vent. Celui qui est appelé le *schâhrûd* (شَاهْرُود), entre autres, dont Alfârâbi fait mention, a quatre octaves. Il a été inventé par Ibn el-Akhwas. Il est possible d'aller plus loin encore, mais non sans sortir d'une juste moyenne.

Calculons maintenant les rapports qui existent entre les extrémités des différents segments d'une corde divisée, selon l'usage des anciens, en douze parties égales. Sur la corde *m-kb*, marquons les points de division *a*, *b*, *c*...

m *a* *b* *c* *d* *e* *f* *g* *h* *i* *k* *ka* *kb*

et formons le tableau des rapports des longueurs comptées depuis l'extrémité *m* jusqu'aux divers points de division; chaque lettre y désigne, non le point,

mais la longueur de la corde depuis *m* jusqu'au point.

$$\frac{kb}{ka}=1+\frac{1}{11}\quad \frac{kb}{k}=1+\frac{1}{5}\quad \frac{kb}{i}=1+\frac{1}{3}\quad \frac{kb}{h}=1+\frac{1}{2}\quad \frac{kb}{g}=1+\frac{5}{7}$$

$$\frac{kb}{f}=2\quad \frac{kb}{e}=2+\frac{2}{5}\quad \frac{kb}{d}=3\quad \frac{kb}{c}=4\quad \frac{kb}{b}=6$$

$$\frac{ka}{k}=1+\frac{1}{10}\quad \frac{ka}{i}=1+\frac{2}{9}\quad \frac{ka}{h}=1+\frac{3}{8}\quad \frac{ka}{g}=1+\frac{4}{7}\quad \frac{ka}{f}=1+\frac{5}{6}$$

$$\frac{ka}{e}=2+\frac{1}{5}\quad \frac{ka}{d}=2+\frac{3}{4}\quad \frac{ka}{c}=3+\frac{2}{3}\quad \frac{ka}{b}=5+\frac{1}{2}$$

$$\frac{k}{i}=1+\frac{1}{9}\quad \frac{k}{h}=1+\frac{1}{4}\quad \frac{k}{g}=1+\frac{3}{7}\quad \ldots\ldots$$

et ainsi de suite. On trouve par ce moyen tous les rapports auxquels donne lieu la division aliquote de la corde en 12. L'un quelconque de ces rapports mesure l'intervalle des deux sons rendus par les deux longueurs de corde entre lesquelles le rapport est établi. Ainsi l'intervalle *kb-d* a pour rapport et pour mesure 3 ; il est égal à tel autre intervalle comme *f-b*, bien que les segments de corde compris entre *kb* et *d*, *f* et *b* ne soient pas d'égale longueur. Tout intervalle a un nom. Les plus usités sont désignés par des expressions techniques basées sur leur mode d'emploi dans l'art, les autres ne le sont que par le rapport numérique qui les mesure; on dit : « l'intervalle dont le rapport est de tant ».

Le premier en ordre de tous les rapports, avonsnous dit, c'est le rapport du double; l'intervalle qu'il

mesure s'appelle « intervalle du tout » (اَلْبُعْدُ ذُو ٱلْكُلِّ). Au premier rapport d'une puissance de 2, au rapport 4, correspond l'intervalle du tout doublé (ذُو ٱلْكُلِّ مَرَّتَيْنِ); au premier rapport du tout et de la partie qui est $1 + \frac{1}{2}$ correspond l'intervalle des cinq (ذُو ٱلْخَمْس). L'intervalle des quatre est celui qui a pour rapport $1 + \frac{1}{3}$ (ذُو ٱلْأَرْبَع). On appelle « intervalle du tout et des cinq » celui qui a pour rapport 3 (ذُو ٱلْكُلِّ وَٱلْخَمْس), et « intervalle du tout et des quatre » celui dont le rapport est $2 + \frac{2}{3}$ (ذُو ٱلْكُلِّ وَٱلْأَرْبَع). L'intervalle de rapport $1 + \frac{1}{8}$ est connu sous le nom de « résonnant » (اَلطَّنِينِيّ); celui dont le rapport est $1 + \frac{13}{243}$ est nommé « excès ou reste » (اَلْفَضْلَة, اَلْبَقِيَّة). Le quart du résonnant est l'intervalle du relâchement (بُعْدُ ٱلْإِرْخَاء). Toutes ces dénominations seront expliquées dans la suite.

Nous avons vu qu'il y a de grands, de moyens, de petits intervalles. Parmi les grands, quatre sont usités : l'intervalle du tout doublé qui est le plus grand de tous, celui du tout et des cinq, celui du tout et des quatre et l'intervalle du tout. Les intervalles moyens dont le nombre n'est que de deux, selon l'opinion générale, sont ceux des cinq et des quatre. Les intervalles moindres, comme ceux qui ont pour rapport $1 + \frac{1}{4}$, $1 + \frac{1}{5}$, $1 + \frac{1}{6}$, sont du nombre des petits intervalles et sont appelés intervalles de modulation (اَلْأَبْعَادُ ٱللَّحْنِيَّة).

Les intervalles de modulation se divisent à leur tour en grands, moyens et petits. D'après certains savants, les grands intervalles de modulation sont ceux qui, retranchés de l'intervalle des quatre, laissent un intervalle dont le rapport est moindre que le leur. Si l'on admet cette définition, ils sont au nombre de trois et ont pour rapports $1+\frac{1}{4}$, $1+\frac{1}{5}$, $1+\frac{1}{6}$. Les intervalles moyens de modulation sont tels que si on les double et qu'on retranche ce produit de l'intervalle des quatre, on obtienne un reste dont le rapport soit moindre que le leur. Il y en a trois aussi, dont les rapports sont : $1+\frac{1}{7}$, $1+\frac{1}{8}$, $1+\frac{1}{9}$. Quant aux petits intervalles de modulation, ils subissent encore cette division en grands, moyens et petits : si on les triple et que, retranchant ce produit de l'intervalle des quatre, on obtienne un reste dont le rapport soit moindre que le leur, ils sont comptés parmi les grands. Tels sont les six intervalles de la formule $1+\frac{1}{n}$, depuis $1+\frac{1}{10}$ jusqu'à $1+\frac{1}{15}$. Si on les multiplie par 4 et que, retranchant ce produit de l'intervalle des quatre, on obtienne un reste dont le rapport soit moindre que le leur, ils sont comptés parmi les moyens. Tous les autres sont placés parmi les petits; ils forment les petits d'entre les petits intervalles de modulation, et ils sont appelés les restes de modulation (اَلْفَضْلَاتُ اَللَّحْنِيَّة).

Comme beaucoup de classifications compliquées, celle-ci se complique encore du dissentiment des

IMPRIMERIE NATIONALE.

auteurs. Le cheïkh Arraîs définit ainsi les grands intervalles de modulation : Tout intervalle tel que si, l'ayant doublé, on retranche ce produit de l'intervalle des quatre, le reste obtenu soit un intervalle de moindre rapport que la somme des deux intervalles retranchés; la définition, utile pour le cas où la soustraction (الإسْقَاط) est possible, vaut à plus forte raison pour le cas où elle ne l'est pas, car la condition se trouve alors remplie avec excès. Dans cette opinion, il y a dix grands intervalles de modulation dont le premier a pour rapport $1+\frac{1}{4}$ et le dernier $1+\frac{1}{13}$, en ne sortant pas de la formule $1+\frac{1}{n}$. Les moyens intervalles de modulation sont ainsi définis : tout intervalle tel que si, l'ayant doublé, on retranche ce produit de l'intervalle des quatre, le reste obtenu soit d'un rapport plus grand que le produit soustrait, et moindre que le double de ce produit. Il y a quinze de ces intervalles depuis celui qui a pour rapport $1+\frac{1}{14}$, jusqu'au dernier dont le rapport est $1+\frac{1}{28}$. Les petits intervalles de cette classe sont tels que si on les double et qu'on retranche ce produit de l'intervalle des quatre, on obtienne un reste de rapport plus grand que le double du produit retranché.

Mais les maîtres de l'art simplifient tout cela dans la pratique. Ils n'admettent que trois intervalles de modulation, un grand ayant pour rapport $1+\frac{1}{8}$, un moyen ayant pour rapport $1+\frac{1}{13}$ et un plus petit appelé « reste » (فَضْلَة). Les modulations du genre fort

sont uniquement composées de ces trois intervalles, comme on le verra en son lieu. L'oreille, en effet, confond ces très petits rapports à cause de leur proximité; elle permet d'employer le rapport $1+\frac{1}{8}$ pour $1+\frac{1}{7}$ ou pour $1+\frac{1}{9}$; le rapport $1+\frac{1}{13}$ remplace tous les rapports moyens, et le reste, tous les petits.

Ces différents intervalles sont plus ou moins consonants ou dissonants. L'intervalle du tout est celui qui présente au plus haut degré la qualité de consonance; les deux sons qui le limitent semblent être de la même nature et chacun d'eux peut être substitué à l'autre dans la composition mélodique. Lorsqu'on fait vibrer une corde tendue et que, partant d'une extrémité, on en diminue progressivement la longueur, on obtient des sons de plus en plus élevés; puis, quand on parvient à la moitié de la corde, on rencontre un son plus élevé que tous les précédents qui ressemble à celui de la corde entière et peut lui être substitué dans les modulations. Chacun des sons compris dans cette première moitié est unique en son genre et aucun autre du même segment n'est apte à le remplacer, mais les deux extrémités du segment se rejoignent comme si un cercle avait été parcouru, et il n'existe en dehors de lui aucun son, soit dans l'autre moitié de la même corde, soit produit par d'autres cordes plus longues ou plus courtes, plus tendues ou plus lâches, plus épaisses ou plus fines, dont un son de ce premier intervalle ne soit l'identique ou ne puisse tenir lieu. Aussi l'appelle-t-on « intervalle du

tout », c'est-à-dire intervalle qui enferme tous les sons.

Cette faculté de deux sons d'être substitués l'un à l'autre n'existe pas seulement pour ceux qui sont dans le rapport du double, mais aussi pour ceux qui sont dans le rapport d'une puissance de 2; il est donc permis de dire d'une manière tout à fait générale que l'intervalle du tout renferme tous les sons, et que ceux qui sont en dehors de lui ne servent qu'à l'enrichissement, à l'embellissement des modulations; ils sont employés par préférence, non par nécessité.

Parmi les intervalles dont le rapport est du tout et de la partie, l'intervalle des cinq, $1+\frac{1}{2}$, présente la consonance la plus parfaite; puis vient l'intervalle des quatre, $1+\frac{1}{3}$; les intervalles moindres de la formule $1+\frac{1}{n}$ sont d'une consonance plus faible; les intervalles de modulation deviennent d'autant moins consonants qu'ils deviennent plus petits, leur consonance s'affaiblit jusqu'à ce que la différence entre leurs deux sons cesse d'être perceptible.

La consonance (ٱلِٱتِّفَاق) est de première ou de seconde espèce. La consonance de première espèce (ٱلِٱتِّفَاق ٱلْأَوَّل) est celle de tout intervalle qui ne renferme pas entre ses extrémités de son, étant avec l'une d'elles dans le rapport du tout, ce qui signifie simplement la consonance de tout intervalle dont le rapport est plus petit que 2.

La consonance de deuxième espèce (الاتّفاق الثاني) est celle du système formé par un intervalle de consonance première et un son étant dans le rapport $\frac{1}{2}$ avec son extrémité aiguë, ou par le même intervalle et un son étant dans le rapport 2 avec son extrémité grave[1]. Dans un tel système, on peut toujours substituer l'un à l'autre les deux intervalles de consonance première qui y sont contenus. C'est ainsi que l'intervalle du tout et des cinq équivaut pour l'oreille à celui des cinq, l'intervalle du tout et des quatre, à celui des quatre. Le double de l'intervalle des quatre offre encore une consonance de seconde espèce, parce que si on commence par frapper (استنطق) la note aiguë, l'oreille substitue ensuite au son grave le son aigu qui est avec lui dans le rapport $\frac{1}{2}$, et reçoit l'impression d'un intervalle résonnant. D'une façon analogue, l'intervalle des quatre attaqué par la note aiguë se confond avec celui des cinq, car frapper la longueur 3 puis la longueur 4 équivaut à frapper d'abord la longueur 3 puis la longueur 2, et ce rapport $\frac{3}{2}$ est celui de l'intervalle des cinq. Réciproquement l'intervalle des cinq, dont on attaque d'abord la note aiguë, se confond avec celui des quatre, car faire vibrer les lon-

[1] Cette définition, qui est celle du texte, devrait être plus générale d'après des exemples donnés. Il faudrait dire peut-être : la consonance de seconde espèce est celle du système formé par un intervalle de consonance première et par l'un des sons étant dans le rapport de $\frac{1}{2}$ ou de 2 avec l'une de ses extrémités.

gueurs 4 et 6 équivaut à faire vibrer les longueurs 4 et 3 qui sont celles auxquelles correspond l'intervalle des quatre. Tous les rapports du double et de la partie, $2+\frac{1}{n}$, du double et de deux parties, $2+\frac{2}{n}$, et beaucoup des rapports du tout et de plusieurs parties, de la formule $1+\frac{n}{n+1}$, offrent des consonances de seconde espèce. Par exemple, la consonance des longueurs 11 et 6 du rapport $1+\frac{5}{6}$ équivaut, lorsqu'on renverse l'ordre des notes, à celle des longueurs 12 et 11 du rapport $1+\frac{1}{12}$. Il en est de même pour les rapports de la formule $1+\frac{n}{n+2}$ où n est un nombre impair. La consonance des longueurs 12 et 7, par exemple, dans le rapport $1+\frac{5}{7}$, équivaut, si l'on renverse l'ordre des sons, à celle des longueurs 7 et 6 du rapport $1+\frac{1}{6}$. Ce rapport $1+\frac{5}{7}$ est donc de faible consonance, comme le rapport $1+\frac{1}{6}$.

On a pu remarquer quelle importance est donnée à l'octave dans tout cet exposé, puisque l'octave, c'est l'intervalle du tout. La quarte n'a pas une moindre importance, on va en juger dans la constitution des genres mélodiques; la quarte est ici l'intervalle des quatre. La quinte est l'intervalle des cinq. Les intervalles du tout et des quatre, du tout et des cinq valent respectivement l'octave et la quarte, l'octave et la quinte. Quant à l'intervalle résonnant et à celui qui est appelé « reste », ils ne sont autres que le ton et le demi-ton de la gamme dite « mélodique ou pythagoricienne », au dièse de laquelle correspond,

mais sans exactitude, le quart du résonnant ou intervalle de relâchement.

Nous garderons dans ce qui va suivre les dénominations arabes, et nous abordons maintenant l'étude des modulations.

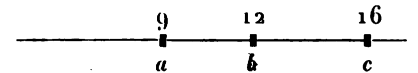
III

Il est nécessaire, ayant d'exposer le groupement des intervalles dans les genres mélodiques, de savoir calculer le nouveau rapport qui mesure un intervalle après qu'un autre lui a été ajouté ou en a été retranché; déjà l'auteur aurait dû nous donner les règles de l'addition et de la soustraction des intervalles, lorsqu'il a défini les intervalles de modulation. Il continue ainsi :

Ajouter (أضاف) à un intervalle un autre intervalle, c'est prendre l'extrémité grave du premier pour extrémité aiguë du second, ou l'extrémité aiguë du premier pour extrémité grave du second. C'est par conséquent chercher une longueur de corde qui soit à la longueur donnant le son grave du premier intervalle dans le rapport défini par le second, ou telle que la longueur donnant le son aigu du premier intervalle soit à la longueur cherchée dans ce rapport donné. Le résultat de l'addition est exprimé par le rapport de la plus grande à la plus petite des trois longueurs.

Nous voulons ajouter à un intervalle dont le rapport est $1+\frac{1}{3}$, et du côté grave, un autre intervalle

ayant même rapport. L'opération consiste à diviser en trois parties égales la longueur donnant le son grave de l'intervalle proposé et à ajouter à cette longueur une de ses parties. Soient *a-b*



l'intervalle proposé, *c-b* l'intervalle ajouté. Leurs rapports sont tous deux $\frac{4}{3}$; $\frac{b}{a}=\frac{4}{3}$, $\frac{c}{b}=\frac{4}{3}$, et le rapport cherché $\frac{c}{a}$ est égal à leur produit $1+\frac{7}{9}$; $\frac{c}{a}=\frac{c}{b}\times\frac{b}{a}=\frac{4}{3}\times\frac{4}{3}=\frac{16}{9}$.

Mais nous simplifions un peu. Voici le langage de Safi ed-Dîn. Dans l'intervalle *a-b*, *a* représente une longueur 3, *b* une longueur 4. Il faut prendre le tiers de la longueur *b;* pour n'avoir que des entiers, nous multiplions par 3 les chiffres qui mesurent les longueurs *a* et *b*, ils deviennent 9 et 12; le tiers de *b* est naturellement 4, nous l'ajoutons à *b*, $12+4=16$, nous trouvons la longueur *c*. La somme des intervalles est mesurée par le rapport de la plus grande à la plus petite longueur, par le rapport $\frac{16}{9}$.

Veut-on ajouter encore un intervalle de même rapport, on multiplie par 3 chacun de ces nombres et on ajoute 16 au dernier, on trouve 64, et la somme des trois intervalles a pour rapport $\frac{64}{27}$. C'est toujours le produit des rapports : $\frac{4^3}{3^3}$.

27 36 48 64

a *b* *c* *d*

La méthode ne varie en rien si les intervalles sont

de rapports inégaux. La règle est celle-ci. On pose les deux rapports donnés sous la forme de fractions. Le produit des numérateurs (الحاشية العظمى) fournit la plus grande longueur, celui des dénominateurs (الحاشية الصغرى), la plus petite. Le produit du dénominateur du rapport correspondant à l'intervalle grave par le numérateur de l'autre donne le terme moyen.

Ajoutons à l'intervalle de rapport $1+\frac{1}{3}$ un intervalle de rapport $1+\frac{1}{8}$ du côté aigu. $1+\frac{1}{3}=\frac{4}{3}$; $1+\frac{1}{8}=\frac{9}{8}$. Le produit $4\times9=36$ est le plus grand terme, $3\times9=27$ est le terme moyen, et $3\times8=24$, le petit terme. La somme des intervalles est mesurée par le rapport $\frac{36}{24}=1+\frac{1}{2}$.

24 27 36

a $1+\frac{1}{8}$ *b* $1+\frac{1}{3}$

Faisons cette même addition, mais du côté grave. Il n'y aura de changé que le terme moyen qui sera $8\times4=32$. Le résultat de l'addition, quant au rapport qui l'exprime, reste le même dans les deux cas.

24 32 36

a $1+\frac{1}{3}$ *b* $1+\frac{1}{8}$ *c*

Doubler (ضعّف) un intervalle, le multiplier par 3, 4 . . . c'est l'ajouter 2, 3, 4 . . . fois à lui-même.

Diviser (قسّم) un intervalle en deux parties égales, ce n'est pas, comme l'analogie pourrait le faire

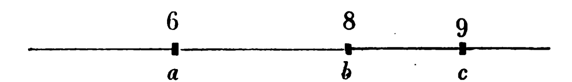
croire, le partager en deux intervalles de rapports égaux, mais c'est en propres termes en prendre le milieu. Ainsi l'intervalle des quatre, dont le rapport est $1+\frac{1}{3}$, est représenté par les chiffres 4 et 3; nous les multiplions par 2 pour avoir un nombre entier intermédiaire, lequel est 7, les autres étant devenus 6 et 8. Les deux intervalles déterminés par cette opération ont donc pour rapport $\frac{7}{6}=1+\frac{1}{6}$ et $\frac{8}{7}=1+\frac{1}{7}$.

Retrancher (فَصَّل) d'un intervalle un autre intervalle, par l'extrémité aiguë, c'est chercher le rapport de la longueur donnant le son grave dans le premier à celle qui donne le son grave dans le second. Les extrémités aiguës des deux intervalles coïncident. Faire la soustraction par l'extrémité grave, c'est chercher le rapport de la longueur donnant le son aigu du deuxième à celle qui donne le son aigu du premier. Alors les extrémités graves des deux intervalles coïncident.

Ici encore les trois longueurs sont exprimées par des nombres obtenus de façon fort simple. La règle est celle-ci : si la soustraction se fait par l'extrémité grave, multiplier (ضَرَبَ في) le numérateur du petit rapport, qui est le rapport soustrait, par le numérateur et le dénominateur du grand, pour avoir les termes extrêmes, et le dénominateur du petit rapport par le numérateur du grand pour avoir le terme moyen. Si la soustraction se fait par l'extrémité aiguë, il faut multiplier le dénominateur du petit rapport par

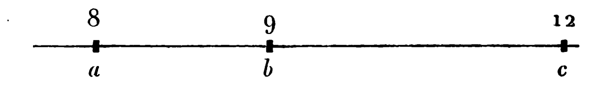
les deux termes du grand, pour avoir les extrêmes; le produit du numérateur du petit par le dénominateur du grand fournit le terme moyen.

Retranchons, par exemple, l'intervalle qui a pour rapport $1+\frac{1}{3}$ de celui qui a pour rapport $1+\frac{1}{2}$, du côté aigu. Nous réduisons les nombres fractionnaires en fraction : $\frac{4}{3}$ est le plus petit rapport, $\frac{3}{2}$, le grand. D'après la règle, les termes extrêmes sont $3\times 2=6$, $3\times 3=9$, le terme moyen, $4\times 2=8$.



Les intervalles proposés sont sur la figure *c-a* de rapport $\frac{3}{2}$, *b-a* de rapport $\frac{4}{3}$, l'intervalle cherché est *c-b*, c'est le reste de la soustraction; il a pour rapport $\frac{9}{8}$.

Faisons la même soustraction par l'extrémité grave. Les termes extrêmes sont cette fois : $4\times 2=8$, $4\times 3=12$, le terme moyen, $3\times 3=9$. Le rapport cherché mesurant l'intervalle qui est le reste de la soustraction est $\frac{9}{8}$. Comme pour l'addition, le résultat est le même dans les deux cas.



Il serait immédiatement obtenu par la division du grand rapport par le petit. $\frac{3}{2}:\frac{4}{3}=\frac{9}{8}$.

Dans tout système, les longueurs correspondant aux différents sons seront exprimées, comme nous

venons de le faire, par des nombres; il faudra avoir soin qu'elles soient mesurées avec la même unité, et quoiqu'une addition ou une soustraction ne porte que sur deux de ces nombres, il ne faudra pas manquer de multiplier tous les autres par le même facteur qui aura multiplié ceux-là au cours de l'opération.

Les intervalles de modulation sont tout d'abord ordonnés sous l'intervalle des quatre; cet intervalle est partagé en trois autres définissant quatre sons, deux extrêmes et deux moyens; de là lui vient son nom qui signifie : intervalle sur lequel on construit une modulation de quatre sons. L'ensemble des trois intervalles s'appelle « genre » (جِنْس); ils ne peuvent être tous trois égaux en rapport.

Il y a différents genres. Si l'un des trois intervalles est d'un rapport plus grand que la somme des deux autres, le genre est doux (لَيِّن); s'il n'en est pas ainsi, il est fort (قَوِيّ). Dans tout genre, l'intervalle dont le rapport est le plus grand peut être situé du côté aigu, au milieu ou du côté grave, et dans chacun de ces cas les deux autres intervalles ont deux positions relatives possibles. Donc un même genre comprend six espèces (صِنْف) lorsque les trois rapports sont différents entre eux. Si deux des intervalles ont des rapports égaux, le genre n'a plus que trois espèces définies par les trois positions de l'intervalle restant. Les deux espèces du genre doux dans lesquelles le grand intervalle est placé au milieu s'appellent « non

ordonnées » (غير منتظم), les quatre autres s'appellent « ordonnées » (منتظم); de celles-ci il y en a deux où les intervalles se trouvent placés dans l'ordre de grandeur de leurs rapports respectifs, on les dit « ordonnées et continues » (متتالي), les deux dernières sont dites « ordonnées et non continues » (غير متتالي).

a		*b*		*c*		*d*	ESPÈCES.
30	$1+\frac{1}{30}$	31	$1+\frac{1}{31}$	32	$1+\frac{1}{4}$	40	Ordonnée. Non continue.
465	$1+\frac{1}{31}$	480	$1+\frac{1}{30}$	496	$1+\frac{1}{4}$	620	Ordonnée. Continue.
24	$1+\frac{1}{4}$	30	$1+\frac{1}{30}$	31	$1+\frac{1}{31}$	32	Ordonnée. Continue.
372	$1+\frac{1}{4}$	465	$1+\frac{1}{31}$	480	$1+\frac{1}{30}$	496	Ordonnée. Non continue.
120	$1+\frac{1}{30}$	124	$1+\frac{1}{4}$	155	$1+\frac{1}{31}$	160	Non ordonnée.
93	$1+\frac{1}{31}$	96	$1+\frac{1}{4}$	120	$1+\frac{1}{30}$	124	Non ordonnée.

Les qualificatifs « doux et fort » conviennent chacun à plusieurs genres. Nous allons indiquer comment on les forme et donner leurs noms. Le premier genre, genre normal (راسم), se forme en plaçant

sous l'intervalle des quatre le plus grand intervalle de modulation, dont le rapport est $1 + \frac{1}{4}$. Après qu'on l'a retranché de l'intervalle des quatre, il reste un intervalle dont le rapport est $1 + \frac{1}{15}$; nous le divisons en deux parties égales et nous obtenons deux nouveaux intervalles ayant pour rapports $1 + \frac{1}{30}$ et $1 + \frac{1}{31}$. Nous avons ainsi les trois éléments du genre normal faible (اَلرَّاسِمُ ٱلْأَضْعَفُ). Le tableau qui précède renferme les six espèces de ce genre, indique leurs noms, la place relative des intervalles et les nombres obtenus comme nous l'avons expliqué, qui mesurent les quatre longueurs de corde correspondant aux quatre sons. L'intervalle *a-d* est l'intervalle des quatre dont le rapport, invariable, est $1 + \frac{1}{3}$.

Nous nous abstiendrons de reproduire les autres tableaux établis de la même manière; nous nous contenterons de donner la mesure des intervalles qui constituent les différents genres, et les nombres proportionnels aux longueurs de corde pour l'espèce ordonnée et continue de chacun d'eux[1].

Si, après avoir retranché de l'intervalle des quatre celui dont le rapport est $1 + \frac{1}{4}$, au lieu de diviser en deux l'intervalle restant, on le partage en trois parties égales et qu'on réunisse en une seule les deux parties retranchées les premières par le côté grave, on a le genre normal énergique (اَلرَّاسِمُ ٱلْأَشَدّ) dont les trois rapports sont : $1 + \frac{1}{4}$, $1 + \frac{1}{23}$, $1 + \frac{1}{45}$. L'es-

[1] Dans tous les exemples que nous donnons, on passe du grave à l'aigu en allant de droite à gauche.

pèce ordonnée et continue en est ainsi disposée :

$$45 \bullet 1+\tfrac{1}{45} \bullet 46 \bullet 1+\tfrac{1}{23} \bullet 48 \bullet 1+\tfrac{1}{4} \bullet 60$$

a——————*b*——————*c*——————*d*

Le genre coloré faible (اَللَّوْنِيُّ ٱلْأَضْعَفُ) est celui dans lequel l'intervalle de rapport $1+\frac{1}{5}$ est retranché de l'intervalle des quatre, et le reste divisé en deux parties égales, ce qui donne les rapports $1+\frac{1}{18}$ et $1+\frac{1}{19}$.

$$171 \bullet 1+\tfrac{1}{19} \bullet 180 \bullet 1+\tfrac{1}{18} \bullet 190 \bullet 1+\tfrac{1}{5} \bullet 228$$

Dans le genre coloré énergique (اَللَّوْنِيُّ ٱلْأَشَدُّ), le même reste divisé en trois parties égales, les deux premières de ces parties étant réunies, fournit les rapports $1+\frac{1}{14}$, $1+\frac{1}{27}$.

$$20 \bullet 1+\tfrac{1}{27} \bullet 28 \bullet 1+\tfrac{1}{14} \bullet 30 \bullet 1+\tfrac{1}{5} \bullet 36$$

En retranchant de l'intervalle des quatre le troisième intervalle de modulation, dont le rapport est $1+\frac{1}{6}$, on forme le genre ordonnateur (اَلنَّاظِم) dont les deux variétés s'obtiennent toujours par division du reste en deux ou trois parties, et ont respectivement pour rapport la variété faible : $1+\frac{1}{6}$, $1+\frac{1}{15}$, $1+\frac{1}{14}$; la variété énergique : $1+\frac{1}{6}$, $1+\frac{1}{11}$, $1+\frac{1}{21}$.

$$105 \bullet 1+\tfrac{1}{15} \bullet 112 \bullet 1+\tfrac{1}{14} \bullet 120 \bullet 1+\tfrac{1}{6} \bullet 140$$

$$21 \bullet 1+\tfrac{1}{21} \bullet 22 \bullet 1+\tfrac{1}{11} \bullet 24 \bullet 1+\tfrac{1}{6} \bullet 28$$

Ces trois genres sont des genres doux; avec le

suivant commence la classe des genres forts. Nous continuons à suivre la série des intervalles de modulation de la formule $1+\frac{1}{n}$, et nous retranchons de l'intervalle des quatre celui dont le rapport est $1+\frac{1}{7}$. Le genre ainsi formé s'appelle « interrompu » (غَيْرُ ٱلْمُتَّصِل). Dans sa variété faible, ses deux petits rapports sont $1+\frac{1}{12}$ et $1+\frac{1}{13}$;

$$78 \cdot 1+\tfrac{1}{13} \cdot 84 \cdot 1+\tfrac{1}{12} \cdot 91 \cdot 1+\tfrac{1}{7} \cdot 104$$

et l'on peut constater que le rapport $1+\frac{1}{7}=\frac{8}{7}$ est plus petit que le produit des deux autres : $(1+\frac{1}{12}) \times (1+\frac{1}{13})=\frac{7}{6}$, ce qui, d'après la définition, classe ce genre parmi les genres forts. Dans sa variété énergique, ses deux moindres rapports sont : $1+\frac{1}{18}$, $1+\frac{2}{19}$.

$$18 \cdot 1+\tfrac{1}{18} \cdot 19 \cdot 1+\tfrac{2}{19} \cdot 21 \cdot 1+\tfrac{1}{7} \cdot 24$$

Le genre suivant est appelé « le second interrompu » (غَيْرُ ٱلْمُتَّصِل ٱلثَّانِى). L'espèce ordonnée et continue de sa variété faible est :

$$1593 \cdot 1+\tfrac{5}{59} \cdot 1728 \cdot 1+\tfrac{5}{54} \cdot 1888 \cdot 1+\tfrac{1}{8} \cdot 2124$$

et pour sa variété énergique, elle est :

$$3483 \cdot 1+\tfrac{5}{43} \cdot 3888 \cdot 1+\tfrac{5}{31} \cdot 4128 \cdot 1+\tfrac{1}{28} \cdot 4644$$

Puis vient « le troisième interrompu » (غَيْرُ ٱلْمُتَّصِل ٱلثَّالِث), dont les variétés, faible et énergique, sont représentées, la première par cette suite :

$$330 \cdot 1+\tfrac{1}{11} \cdot 360 \cdot 1+\tfrac{1}{10} \cdot 396 \cdot 1+\tfrac{1}{9} \cdot 440$$

la seconde, par cette autre :

$$15 \cdot 1+\tfrac{1}{15} \cdot 16 \cdot 1+\tfrac{1}{8} \cdot 18 \cdot 1+\tfrac{1}{9} \cdot 20$$

Dans ce dernier genre, les quatre espèces ordonnées ne sont pas continues.

Les genres que l'on pourrait former en retranchant d'abord de l'intervalle des quatre un intervalle de modulation de rapport moindre que $1+\frac{1}{9}$ ne sont pas employés. Mais d'autres genres sont formés en plaçant sous l'intervalle des quatre deux intervalles égaux; les rapports employés deux fois sont successivement $1+\frac{1}{7}$, $1+\frac{1}{8}$, $1+\frac{1}{9}$; les genres dans lesquels ils entrent s'appellent « genres forts avec redoublement » (قَوِىٌّ ذُو ٱلتَّضْعِيفِ) et sont comptés, dans l'ordre de ces rapports, premier, deuxième, troisième. Ils n'ont, avons-nous dit, que trois espèces. Si l'intervalle de moindre rapport, celui qui reste après la double soustraction des intervalles égaux, est du côté grave, l'espèce est dite « aiguë » (أَحَدّ); s'il est au milieu, elle est dite « séparée » (مُنْفَصِل); s'il est du côté aigu, elle est dite « grave » (أَثْقَل). Les espèces graves de ces trois genres sont les suivantes :

du premier :

$$48 \cdot 1+\tfrac{1}{48} \cdot 49 \cdot 1+\tfrac{1}{7} \cdot 56 \cdot 1+\tfrac{1}{7} \cdot 64$$

du deuxième :

$$243 \cdot 1+\tfrac{13}{243} \cdot 256 \cdot 1+\tfrac{1}{8} \cdot 288 \cdot 1+\tfrac{1}{8} \cdot 324$$

IMPRIMERIE NATIONALE.

du troisième :

$$75 \cdot 1+\frac{6}{75} \cdot 81 \cdot 1+\frac{1}{9} \cdot 90 \cdot 1+\frac{1}{9} \cdot 100$$

On obtient de nouveaux genres en plaçant sous l'intervalle des quatre, au lieu de deux intervalles de rapports égaux, deux intervalles de modulation consécutifs, c'est-à-dire ayant des rapports de formules $1+\frac{1}{n}$ et $1+\frac{1}{n+1}$. En donnant à n les valeurs 7, 8 et 9, on forme les genres suivis (مُتَّصِل), que l'on compte, dans cet ordre, premier, deuxième et troisième. Ces genres ont six espèces, puisque leurs trois intervalles sont inégaux. En voici les espèces ordonnées et continues :

pour le premier genre suivi :

$$54 \cdot 1+\frac{1}{27} \cdot 56 \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 63 \cdot 1+\frac{1}{7} \cdot 72$$

pour le deuxième genre suivi :

$$135 \cdot 1+\frac{1}{15} \cdot 144 \cdot 1+\frac{1}{9} \cdot 160 \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 180$$

pour le troisième genre suivi :

$$330 \cdot 1+\frac{1}{11} \cdot 360 \cdot 1+\frac{1}{10} \cdot 396 \cdot 1+\frac{1}{9} \cdot 440$$

Ce dernier genre se confond avec le troisième interrompu dans sa variété faible, et l'avant-dernier avec le même dans sa variété énergique.

Enfin les genres appelés « séparés premiers » (مُنْفَصِل أَوَّل) sont formés par la soustraction de deux intervalles de modulation ayant pour formules $1+\frac{1}{n}$ et

$1+\frac{1}{n+2}$. Donnons à n la valeur 7, nous avons le genre « séparé faible » (الضعف المنفصل) où l'intervalle restant a pour rapport $1+\frac{1}{20}$.

$$60 \cdot 1+\frac{1}{20} \cdot 63 \cdot 1+\frac{1}{9} \cdot 70 \cdot 1+\frac{1}{7} \cdot 80$$

Donnons à n la valeur 8, nous avons le genre « séparé tempéré » (المنفصل الاول المعتدل), où le reste a pour rapport $1+\frac{23}{297}$.

$$297 \cdot 1+\frac{23}{297} \cdot 320 \cdot 1+\frac{1}{10} \cdot 352 \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 396$$

Si nous faisions $n=9$, nous retomberions encore sur le troisième interrompu, variété faible; il prend ici le nom de « genre séparé énergique » (المنفصل الاشد).

Ce n'est pas tout ce qu'il est possible d'obtenir en partant de l'intervalle des quatre. On peut maintenant sous cet intervalle en enfermer quatre autres définis par cinq sons. Cette opération se fait de deux manières. La première consiste à retrancher successivement de l'intervalle des quatre les intervalles ayant pour rapports $1+\frac{1}{12}$, $1+\frac{1}{13}$, $1+\frac{1}{12}$; il reste un intervalle dont le rapport est $1+\frac{15}{273}$. La figure de ce système peut être présentée ainsi :

$273 \cdot 1+\frac{15}{273} \cdot 288 \cdot 1+\frac{1}{12} \cdot 312 \cdot 1+\frac{1}{13} \cdot 336 \cdot 1+\frac{1}{12} \cdot 364$
× – – – – – – $1+\frac{1}{7}$ – – – – × – – – – – $1+\frac{1}{6}$ – – – – ×
× – – – $1+\frac{1}{6}$ – – – – – – – ×

La deuxième manière consiste à changer, dans le système précédent, l'intervalle de rapport $1+\frac{1}{12}$ re-

tranché en troisième lieu en un intervalle ayant pour rapport $1 + \frac{1}{14}$. L'intervalle restant a pour rapport $1 + \frac{1}{15}$. Dans ce nouveau système, les rapports de la plus grande longueur aux trois plus petites sont assez simples, et la succession des cinq sons dans cet ordre-là produit un effet des plus agréables.

$1365 \cdot 1 + \frac{1}{15} \cdot 1456 \cdot 1 + \frac{1}{14} \cdot 1560 \cdot 1 + \frac{1}{13} \cdot 1680 \cdot 1 + \frac{1}{12} \cdot 1820$

× — — — — — $1 + \frac{1}{6}$ — — — — — ×

× — — — — — — — $1 + \frac{1}{4}$ — — — — — — — — — — — ×

× — — — — — — — — — — — — $1 + \frac{1}{3}$ — — — — — — — — — — — — — — ×

La permutation de ces quatre intervalles fournit vingt-quatre espèces dont le manuscrit dresse le tableau. La plus célèbre de ces espèces et celle qui a la plus belle consonance est celle que nous venons de citer. Toutes les autres sont de consonance faible. Ce genre s'appelle « le premier isolé » (المُفْرَدُ الأَوَّل). « Le second isolé » (المُفْرَدُ الثَّانِي) est une sorte de cas particulier, parce qu'il n'est plus enfermé dans l'intervalle des quatre; on l'obtient en enlevant au système précédent l'intervalle dont le rapport est $1 + \frac{1}{15}$. « Aujourd'hui, dit l'auteur, les maîtres de l'art appellent le premier isolé *Isfahân* (اِصْفَهان), et le second isolé, *Râhawi* (رَاهَوِي), tandis que les anciens appellent ce dernier « le lié » (المَزْمُوم). »

Tous ces genres dont nous venons de faire le dénombrement ont ceci de commun, les deux isolés étant mis à part, qu'ils sont composés de quatre

sons déterminant trois intervalles et que les deux sons extrêmes sont dans un rapport invariable. Or, parmi ces différents genres, les uns ont une consonance parfaite, d'autres une consonance moyenne, d'autres présentent un défaut de consonance. Les genres doux, qui comprennent trente-six espèces, sont d'une consonance défectueuse et leur emploi est blâmé. Le genre ordonnateur est celui d'entre eux qui est le plus supportable; le genre coloré l'est moins; quant au genre normal, il est fort loin d'être consonant. Parmi les genres forts, le premier interrompu avec ses six espèces offre une belle consonance, il est célèbre et fréquemment employé; il en est de même des quatre variétés suivantes des genres interrompus; mais la variété énergique du troisième n'a plus qu'une consonance moyenne qui le place entre les précédents et les genres doux. Les genres forts avec redoublement ainsi que les genres suivis sont consonants et très usités. Les genres forts séparés ont une concordance faible si on les compare aux autres genres forts, et une concordance moyenne si on les compare aux genres doux.

Certains de ces genres théoriquement différents ont entre eux des ressemblances qui les rendent presque identiques pour l'oreille. Les trois genres interrompus sont semblables respectivement et suivant l'ordre de numération aux trois genres suivis. Le premier genre fort avec redoublement ressemble au deuxième et leurs espèces de même nom se cor-

respondent. Cependant le deuxième est plus agréable que le premier parce que le reste est dans celui-ci trop petit, ce qui en fait négliger l'emploi. Le troisième genre fort avec redoublement est semblable au deuxième genre suivi par suite de la proximité des rapports $1+\frac{1}{8}$ et $1+\frac{1}{9}$; pour des raisons analogues, le premier genre suivi peut être substitué au premier ou au deuxième des genres forts avec redoublement.

De même qu'on a formé un grand nombre de genres en partant de l'intervalle des quatre, de même on peut en former en partant de l'intervalle des cinq, et de ces derniers les trois que nous allons citer sont les plus célèbres et les plus employés. Le premier est appelé « le genre petit isolé » (الْمُفْرَدُ الأَصْغَرُ). On l'obtient en divisant l'intervalle des cinq en deux autres ayant pour rapports $1+\frac{1}{4}$ et $1+\frac{1}{5}$. L'intervalle dont le rapport est $1+\frac{1}{4}$ est subdivisé en deux autres dont les rapports sont $1+\frac{1}{9}$ et $1+\frac{1}{8}$, et celui dont le rapport est $1+\frac{1}{5}$ est subdivisé en trois autres qui ont pour rapports : $1+\frac{1}{35}$, $1+\frac{1}{12}$ et $1+\frac{1}{13}$. La figure indique l'ordre des intervalles et les nombres proportionnels aux longueurs de corde donnant les sons qui les séparent.

$$\begin{array}{ccccccccccc} 252 & - & 280 & - & 315 & - & 324 & - & 351 & - & 378 \\ \cdot & 1+\frac{1}{9} & \cdot & 1+\frac{1}{8} & \cdot & 1+\frac{1}{35} & \cdot & 1+\frac{1}{12} & \cdot & 1+\frac{1}{13} & \cdot \\ \times & - & 1+\frac{1}{4} & - & \times & - & - & 1+\frac{1}{5} & - & - & \times \end{array}$$

Ce genre est appelé par les maîtres de l'art

زيرافكند كوچك. Si l'on retranche de ce système l'intervalle dont le rapport est $1+\frac{1}{4}$, il reste un genre spécial formé de quatre sons et de trois intervalles compris dans l'intervalle de rapport $1+\frac{1}{5}$ et très connu parmi les musiciens sous le nom de زيرافكند. Il ne change pas de dénomination quand on lui ajoute deux sons et un intervalle de rapport $1+\frac{1}{4}$, parce que ces deux sons entrent avec lui, comme on le verra, dans la période qui porte son nom[1]. Il est une seconde manière de partager l'intervalle des cinq. Elle consiste à ajouter à l'intervalle des quatre, divisé selon une espèce non ordonnée du genre premier interrompu, un intervalle ayant pour rapport $1+\frac{1}{5}$, et à subdiviser celui-ci en deux autres ayant pour rapports $1+\frac{1}{12}$ et $1+\frac{1}{26}$ ou plus souvent $1+\frac{1}{13}$ et $1+\frac{5}{112}$. Le genre ainsi obtenu est appelé par l'auteur « le grand isolé » (المفرد الأعظم), et connu des artistes sous le nom de بزرك « grand ». En voici l'ordonnance :

224 — 234 — 252 — 273 — 312 — 336

• $1+\frac{5}{112}$ • $1+\frac{1}{13}$ • $1+\frac{1}{12}$ • $1+\frac{1}{7}$ • $1+\frac{1}{13}$ •

× - - - $1+\frac{1}{8}$ - - × - - $1+\frac{1}{3}$ - - - - - - - ×

La troisième manière de former un système dans l'intervalle des cinq consiste à retrancher d'abord du côté grave l'intervalle dont le rapport est $1+\frac{1}{8}$, à le subdiviser en deux autres dont les rapports sont

[1] Voir p. 340.

$1+\frac{1}{12}$ et $1+\frac{1}{26}$ et à subdiviser l'intervalle des quatre restants selon le genre deuxième suivi. On obtient cette disposition :

$$3510 - 3744 - 4160 - 4680 - 4860 - 5265$$
$$\cdot\ 1+\tfrac{1}{15}\cdot 1+\tfrac{1}{9}\ \cdot\ 1+\tfrac{1}{8}\ \cdot\ 1+\tfrac{1}{26}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot$$
$$\times - - 1+\tfrac{1}{3} - - - - - - - \times - - 1+\tfrac{1}{8} - - \times$$

On pourrait aussi diviser l'intervalle des quatre selon les deux variétés du genre premier interrompu ou selon la variété faible du deuxième interrompu. Toutes ces formes se confondent à l'audition.

« Qu'on ne croie pas, ajoute Safi ed-Dîn, que ces genres soient les seuls que l'on puisse composer; on pourrait en citer une foule d'autres, mais ce qui précède suffit à un traité résumé. » Puis il revient sur quelques définitions : si l'on définit le genre, la réunion de trois intervalles sous l'intervalle des quatre, on exclut les genres isolés; si on le définit : un système de sons dont les deux extrêmes comprennent un intervalle moyen, on exclut le petit isolé, à moins que l'on n'appelle « intervalles moyens » ceux qui sont placés entre l'intervalle du tout et l'intervalle dont le rapport est $1+\frac{1}{7}$. C'est là la définition juste dont il ne faut pas s'écarter. Alors les intervalles de modulation sont seulement ceux qui entrent dans les genres forts, et c'est à juste titre, car si, comme nous l'avons vu, les intervalles de rapports $1+\frac{1}{4}$, $1+\frac{1}{5}$ et $1+\frac{1}{6}$ sont d'un mauvais effet dans les modulations, pourquoi les appellerait-on intervalles de modulation? On peut donc définir ainsi les inter-

valles de modulations : ceux qui, pouvant être retranchés deux fois de l'intervalle des quatre, laissent un reste dont le rapport est moindre que le leur. Les intervalles plus petits ne sont que des restes (الفضلات السواقط) qui achèvent de remplir l'intervalle des quatre.

IV

Chez les Grecs, le tétracorde et le pentacorde formaient des systèmes imparfaits, s'ils n'étaient pas groupés dans de plus longues périodes comprenant une ou deux octaves. Ainsi chez les Arabes, les genres, qu'ils fussent construits sur l'intervalle des quatre correspondant au tétracorde ou sur l'intervalle des cinq correspondant au pentacorde, étaient des portions de systèmes plus grands qui s'étendaient sur l'intervalle du tout ou sur l'intervalle du tout doublé.

Lorsqu'on retranche de l'intervalle du tout l'intervalle des quatre, il reste l'intervalle des cinq, et si de ce dernier on retranche l'intervalle des quatre, il reste un intervalle dont le rapport est $1 + \frac{1}{8}$ et que nous avons appelé « résonnant ». Nous appellerons « première enveloppante » (الأوّل الطّبقة) l'intervalle des quatre retranché en premier lieu, du côté grave, et « deuxième enveloppante » (الثّانية الطّبقة) l'intervalle égal retranché en second lieu. L'intervalle résonnant prendra le nom de « séparante » (الفاصلة). L'arrangement des deux enveloppantes et de la séparante dans

l'intervalle du tout peut se faire de trois manières, selon que la séparante est au milieu ou à l'une des extrémités. Les dispositions obtenues sont les suivantes :

La séparante étant à l'extrémité grave :

$$9 \cdot 1 + \tfrac{1}{3} \cdot 12 \cdot 1 + \tfrac{1}{3} \cdot 16 \cdot 1 + \tfrac{1}{8} \cdot 18$$

La séparante étant à l'extrémité aiguë :

$$8 \cdot 1 + \tfrac{1}{8} \cdot 9 \cdot 1 + \tfrac{1}{3} \cdot 12 \cdot 1 + \tfrac{1}{3} \cdot 16$$

La séparante étant au milieu :

$$6 \cdot 1 + \tfrac{1}{3} \cdot 8 \cdot 1 + \tfrac{1}{8} \cdot 9 \cdot 1 + \tfrac{1}{3} \cdot 12$$

A ce premier intervalle du tout ajoutons-en un second du côté aigu. Il renfermera aussi deux enveloppantes qui seront appelées, en partant du côté grave, « troisième et quatrième enveloppantes », et une séparante qui sera appelée « séparante aiguë » (اَلْفَاصِلَةُ الْأَحَدّ), tandis que celle qui est dans le premier intervalle du tout sera dite « séparante grave » (اَلْفَاصِلَةُ الْأَثْقَل). Puisque trois arrangements sont possibles dans chacun des deux intervalles du tout, neuf arrangements le sont dans le système de ces deux intervalles. Quatre de ces arrangements ont des noms dans la pratique. Si les séparantes occupent toutes deux le côté grave de leurs intervalles respectifs, l'arrangement (اَلصَّنْف) est dit le « séparé grave » (اَلْمُنْفَصِلُ الْأَثْقَل); si elles occupent les deux côtés aigus, il est dit « le séparé aigu ». Si la séparante grave est à l'extré-

mité grave et la séparante aiguë à l'extrémité aiguë, on l'appelle « l'arrangement suivi » (المتّصل), parce que les quatre enveloppantes se suivent; les anciens lui donnent le nom de « système de la réunion » (جمْع الاجْتماع). Si les deux séparantes sont au milieu de leurs intervalles respectifs, on dit que l'arrangement est « à séparante moyenne » (الفاصلة الوسْطى). Les autres arrangements n'ont pas de nom dans la pratique. Nous leur donnons à tous des noms formés du qualificatif : « le séparé » (المنْفصل), suivi d'un des adjectifs aigu, moyen ou grave pour indiquer la position de la séparante grave et d'un autre pour indiquer la position de la séparante aiguë. Les neuf arrangements sont représentés ici :

Le séparé aigu :

8 — 9 — 12 — 16 — 18 — 24 — 32

$\cdot\, 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot$

Le séparé aigu grave :

36 — 48 — 64 — 72 — 81 — 108 — 144

$\cdot\, 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot$

Le séparé aigu moyen :

12 — 16 — 18 — 24 — 27 — 36 — 48

$\cdot\, 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot$

Le séparé grave :

9 — 12 — 16 — 18 — 24 — 32 — 36

$\cdot\, 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{3} \cdot 1+\frac{1}{8} \cdot$

Le séparé grave aigu :

72 — 81 — 108 — 144 — 192 — 256 — 288

$\cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot$

Le séparé grave moyen :

18 — 24 — 27 — 36 — 48 — 64 — 72

$\cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot$

Le séparé moyen :

6 — 8 — 9 — 12 — 16 — 18 — 24

$\cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot$

Le séparé moyen aigu :

24 — 27 — 36 — 48 — 64 — 72 — 96

$\cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot$

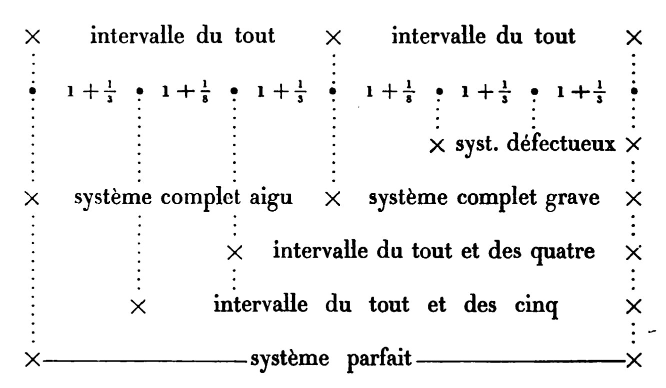
Le séparé moyen grave :

9 — 12 — 16 — 18 — 24 — 27 — 36

$\cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{3}\ \cdot$

Sous la première enveloppante plaçons l'un des genres que nous avons étudiés, puis ajoutons la seconde enveloppante divisée d'après le même genre ou d'après tout autre; nous obtenons un système de six intervalles et de sept sons qui est appelé « le système défectueux » (الْجَمْعُ النَّاقِصُ). Il reste, pour compléter le premier intervalle du tout, la séparante ou intervalle résonnant. Celle-ci, ajoutée au système défectueux, porte à sept le nombre des intervalles et à huit celui des sons, et achève de constituer « le système complet grave » (الْجَمْعُ التَّامُّ الأَثْقَلُ). C'est là une période (دَوْر).

L'addition de la troisième enveloppante divisée selon un des genres renferme sous l'intervalle du tout et des quatre onze sons et dix intervalles. Ce système est appelé par les anciens « ensemble parfait » (اَلْجَمْعُ ٱلْكَامِل), dénomination mal choisie, qui conviendrait mieux à l'intervalle du tout simple ou à l'intervalle du tout doublé. Ajoutons à ce système l'intervalle résonnant; le nouveau système obtenu comprenant douze sons et onze intervalles embrasse un intervalle du tout et des cinq. Enfin, par l'addition d'un quatrième genre formé sous la quatrième enveloppante, la seconde période (دَوْر) ou puissance (قُوَّة, pl. قُوًى, octave) est complétée en même temps que l'intervalle du tout doublé. L'ensemble contient dès lors quinze sons et quatorze intervalles. Nous l'appelons « le système parfait » (اَلْجَمْعُ ٱلْكَامِل).



Tous les sons ordonnés dans le système parfait ont des dénominations en grec et en arabe. Celles qui se

rapportent à l'intervalle du tout grave ne changent pas, mais celles qui se rapportent à l'intervalle du tout aigu changent avec la position (وَضْع) des séparantes, en ce que les sons de la troisième enveloppante sont dits « suivis » (اَلْمُتَّصِل) dans l'arrangement suivi et « séparés » (اَلْمُنْفَصِل) dans tout autre. Ces dénominations sont les suivantes en commençant par le côté grave[1].

πϖροσλαμβανόμενος -- بوسلمبانو ماسن -- ثَقِيلَةُ ٱلْمَفْرُوضَات

ὑπάτη ὑπάτων -- ايباطى ايباطن -- ثَقِيلَةُ ٱلرَّئِيسَات

ϖαρυπάτη ὑπάτων -- بارايباطى ايباطن - وَاسِطَةُ ٱلرَّئِيسَات

λιχανὸς ὑπάτων -- ليخانوس ايباطن - حَادَّةُ ٱلرَّئِيسَات

ὑπάτη μέσων -- ايباطى ماسن --- ثَقِيلَةُ ٱلْأَوْسَاط

ϖαρυπάτη μέσων -- بارايباطى ماسن -- وَاسِطَةُ ٱلْأَوْسَاط

λιχανὸς μέσων -- ليخانوس ماسن -- حَادَّةُ ٱلْأَوْسَاط

μέση -- ماسى -------- اَلْوُسْطَى

λιχανὸς μέσων -- ليخانوس ماسن -- فَاصِلَةُ ٱلْوُسْطَى

ϖαρυπάτη μέσων -- بارايباطى ماسن - ثَقِيلَةُ ٱلْمُنْفَصِلَات

[1] Nous avons été aidé pour la lecture des termes grecs par des tableaux analogues reproduits par Kosegarten. On remarquera la symétrie des noms grecs autour du milieu et l'altération notable qu'a subie le premier de ces noms dans la transcription.

ὑπάτη μέσων -- ايباطى ماسن --- واسطة المنفصلات

λιχανὸς ὑπάτων -- ليخانوس ايباطن - حادّة المنفصلات

παρυπάτη ὑπάτων -- بارايباطى ايباطن - ثقيلة الحادّات

ὑπάτη ὑπάτων -- ايباطى ايباطن -- واسطة الحادّات

προσλαμβανόμενος -- بوسلمبانو ماسن -- حادّة الحادّات

C'est le système aigu grave qui est représenté ici. La séparante de l'intervalle aigu ne prendrait pas l'épithète de « moyenne » (الوُسْطَى) dans ses deux autres positions. Si elle était à l'extrémité aiguë, l'avant-dernière note s'appellerait مُنْفَصِلَةُ الحادّات. Quant à la première note, elle s'appelle aussi المُطْلَق.

Les règles qui ont été posées font aisément comprendre comment on trouverait les quinze longueurs de corde rendant les quinze sons du système parfait, selon les positions de ses enveloppantes et selon les genres adoptés pour types de leur division. L'auteur remarque que le nombre des genres susceptibles d'être employés s'est trouvé restreint par ce qui a été dit du défaut de consonance de quelques-uns et de la ressemblance de plusieurs autres entre eux. Il se borne à en choisir douze et à les disposer dans l'intervalle du tout grave, la séparante occupant l'extrémité aiguë; le même genre est d'ailleurs placé sous les deux enveloppantes. Le lecteur, s'il le désire, fera les calculs pour les autres

cas. Le premier genre choisi est le premier interrompu, variété faible; il donne cette série :

$$32 — 36 — 39 — 42 — 48 — 52 — 56 — 64$$

$$\cdot\ 1+\tfrac{1}{8}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot 1+\tfrac{1}{13}\cdot 1+\tfrac{1}{7}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot 1+\tfrac{1}{13}\cdot 1+\tfrac{1}{7}\ \cdot$$

× sépar. × deuxième enveloppante × première enveloppante ×

Nous ne reproduirons pas les onze autres tableaux, où les genres employés sont : les variétés faibles du deuxième et du troisième interrompu, les trois genres suivis, les trois genres forts avec redoublement et les trois genres séparés. Après ces figures en viennent douze autres représentant le système parfait lorsqu'on dispose successivement sous ses enveloppantes chacun de ces douze genres, dans l'arrangement appelé « le séparé aigu ». Les quatre enveloppantes sont divisées à la fois selon le même genre. Voici la série des nombres et des rapports dans le cas où le genre adopté est le premier interrompu :

$$1+\tfrac{1}{8}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot 1+\tfrac{1}{13}\cdot 1+\tfrac{1}{7}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot 1+\tfrac{1}{13}\cdot 1+\tfrac{1}{7}\ \cdot$$

$$32 — 36 — 39 — 42 — 48 — 52 — 56 — 64$$

× quatrième enveloppante × troisième enveloppante × sépar. ×

$$\cdot\ 1+\tfrac{1}{8}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot 1+\tfrac{1}{13}\cdot 1+\tfrac{1}{7}\cdot 1+\tfrac{1}{12}\cdot 1+\tfrac{1}{13}\cdot 1+\tfrac{1}{7}$$

$$64 — 72 — 78 — 84 — 96 — 104 — 112 — 128$$

× sépar. × deuxième enveloppante × première enveloppante ×

Le musicien qui essaye les divers genres dans le système parfait trouve que les genres forts avec re-

doublement et le deuxième genre suivi donnent la consonance la plus belle, la modulation la plus agréable. Les genres isolés fournissent aussi de belles périodes, mais leur emploi présente des particularités. Le premier isolé place sous chaque enveloppante cinq notes qui semblent se fondre entre elles à l'audition. Le grand isolé s'étend sur une enveloppante et une séparante; le second isolé et le petit isolé sont trop petits pour remplir une enveloppante. Nous indiquerons plus loin les périodes formées avec ces genres spéciaux.

On appelle « racine » (الأَصْل) le genre placé sous la première enveloppante; quand on prend d'une façon quelconque quatre sons consécutifs du système complet, on obtient d'autres genres nommés « mers » (بَحْر), parce qu'ils occupent, pour ainsi dire, une certaine contrée. Divisons par exemple les enveloppantes du système complet selon le deuxième genre suivi :

h —— *g* —— *f* —— *e* —— *d* —— *c* —— *b* —— *a*
360 — 405 — 432 — 480 — 540 — 576 — 640 — 720
$\cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{15}\ \cdot\ 1+\frac{1}{9}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot\ 1+\frac{1}{15}\ \cdot\ 1+\frac{1}{9}\ \cdot\ 1+\frac{1}{8}\ \cdot$
× sépar. × 2[e] enveloppante × 1[re] enveloppante ×

La racine ou première mer occupe l'intervalle grave *a-d;* la deuxième mer et la troisième, occupant les intervalles des quatre *b-e*, *c-f*, sont deux autres espèces du genre choisi; la quatrième mer *d-g* est, dans cet arrangement, identique à la pre-

IMPRIMERIE NATIONALE.

mière, et dans le cas où nous nous sommes placés, la cinquième mer *e-h* est identique à la seconde. Des propriétés analogues existent pour d'autres systèmes dérivés d'autres espèces du deuxième genre suivi ou des espèces du deuxième genre fort avec redoublement. Les systèmes complets ainsi obtenus s'appellent « périodes des mers » (دَائِرَةُ ٱلْبُحُورِ ou [?] عنكشك). Ils sont au nombre de sept, et c'est seulement à leurs intervalles que le nom de mer semble être réservé. Si, dans les systèmes parfaits formés par le redoublement de ces systèmes complets, on sépare d'une manière quelconque huit sons consécutifs, on obtient chaque fois un intervalle du tout auquel on donne le nom d'« espèce » (نَوْع). Comme il y a quinze sons dans le système parfait, il y a neuf de ces espèces. Ces dernières définitions trouvent leur raison d'être dans la construction des instruments.

Les instruments à cordes peuvent avoir de deux à cinq cordes et davantage, si l'on veut. Le champ des instruments à deux cordes embrasse une de ces espèces dont nous venons de donner la définition. Ils ont une corde du bas (مُطْلَقُ ٱلْأَسْفَل) et une corde du haut (مُطْلَقُ ٱلْأَعْلَى); la première entière rend le même son que les $\frac{3}{4}$ de la seconde, la seconde vaut donc $1 + \frac{1}{3}$ de la première; $\frac{1}{3}$ de la corde du bas suffit, avec $\frac{1}{4}$ de la corde du haut, à donner la série des sons et à constituer l'intervalle du tout. Dans

un instrument monocorde, il faut évidemment employer, pour produire le même résultat, une moitié de la corde unique. Cette matière exigerait d'amples développements pour lesquels nous renvoyons, dit l'auteur, à notre Livre des périodes (كِتَابُ ٱلأَدْوَارِ).

Le plus célèbre et le plus parfait des instruments à cordes, c'est le luth (أَلْعُودُ). Il porte cinq cordes[1], celle d'en haut est la grave (أَلْبَمّ) et les quatre suivantes sont la troisième (أَلْمَثْلَث), la seconde (أَلْمَثْنَى), l'inférieure (أَلزِّير) et l'aiguë (أَلْحَادّ). Ces cordes passent sur le chevalet (أَلْمِشْط) et sont probablement réunies à leur autre extrémité (أَلأَنْف). La relation qui les unit est que la totalité de chacune d'elles rend

[1] Safi ed-Dîn a dit plus haut (p. 287) que la seconde et l'inférieure étaient composées de deux brins accouplés. Il ne donne ici aucun détail de construction; mais on doit croire que les deux lignes par lesquelles la figure représente chaque corde signifient ces deux brins et que toutes les cordes sont ainsi dédoublées. La main gauche soutenait la partie amincie de l'instrument, et les doigts tournés vers le haut revenaient sur les touches. Le luth était tenu incliné parallèlement aux cordes, la basse se trouvant en haut, l'aiguë en bas.

Kosegarten dit, d'après Alfârâbi, que les cordes étaient attachées au chevalet, et qu'elles convergeaient à l'autre extrémité. Les figures qu'il donne ne sont pas identiques à la nôtre; elles représentent le luth à quatre cordes, à quatre touches ou à sept touches, et le luth à cinq cordes à quatre touches. Il cite seulement le luth à dix touches dont nous indiquons plus loin (p. 335) les nombres proportionnels.

Safi ed-Dîn ne parle pas non plus ici du plectre; il en dit un mot p. 352.

le même son que les $\frac{3}{4}$ de celle qui est située au-dessus; la troisième vaut les $\frac{3}{4}$ de la grave et ainsi des autres. Le système parfait est compris entre l'extrémité grave de la corde du haut et l'avant-dernière touche de la corde du bas. Le milieu de cet ensemble est situé en يج, au neuvième de la corde dite « seconde ». Le premier quart seulement de chaque corde est employé à le produire, et encore la petite longueur comprise entre l'avant-dernière et la dernière touche de la corde aiguë se trouve être en excès.



En se reportant aux notations de la figure où les

lettres désignent les touches, on trouve un intervalle du tout doublé de ا à لا et un second de ب à لو. Ces touches ou marques sont des espèces de ligatures (دَسْتَان, pl. دَسَاتِين) faites sur le manche (ٱلسَّاعِد) de l'instrument, fixes, destinées à servir de repères à l'artiste pour la composition des modulations. Il est d'usage en notre temps de placer sept marques sous chaque corde. Cette construction se fait en ajoutant deux fois l'intervalle de $1 + \frac{1}{8}$ (ذُو ٱلْمُدَّتَيْن) dans le sens direct, d'abord à partir de l'extrémité grave de la corde, dans le sens inverse, ensuite à partir du point qui en marque le quart, dans le sens inverse enfin, à partir du quart de la corde compté depuis le dernier point obtenu. Partant donc de ا, nous divisons la corde en neuf parties égales et à l'extrémité de la première nous marquons د, et divisant de même la corde à partir de د, nous marquons ز. Les intervalles ا-د, د-ز, ont pour rapports $1 + \frac{1}{8}$. La ligature qui passe sous le point د s'appelle « l'index » (ٱلسَّبَّابَة), celle qui passe sous le point ز, « l'annulaire » (ٱلْبِنْصِر). Partons ensuite de ح, marque du petit doigt (ٱلْخِنْصِر), établissons en sens inverse deux intervalles de rapport $1 + \frac{1}{8}$, nous obtenons les points de division ه et ب. La marque ه est la moyenne ancienne (ٱلْوُسْطَى ٱلْقَدِيم) et la marque ب est l'additionnelle (ٱلزَّائِد). Les sons correspondant aux quatre touches

ا, ب, ه, ج, forment l'espèce aiguë du deuxième genre fort avec redoublement. Divisons enfin la corde à partir de ب en quatre parties égales; l'extrémité du premier quart se trouve reportée sur la corde dite « troisième » en ط; à partir de ط et dans le sens inverse comptons successivement deux intervalles de rapport $1 + \frac{1}{8}$, nous achevons la série des touches par celle qui passe en و et que l'on appelle « la moyenne de Zolzol » (وُسْطَى زُلْزُل), et par celle qui passe en ج, laquelle est appelée « l'externe de l'index » (مُجَنَّبُ ٱلسَّبَّابَة). Les cinq cordes sont divisées dans les mêmes proportions; les ligatures passent sous elles perpendiculairement comme le montre la figure.

Voici en résumé les intervalles successifs obtenus par cette construction :

ط $\frac{256}{243}$ ح $\frac{256}{243}$ ز $\frac{3^7}{2^{11}}$ و $\frac{256}{243}$ ه $\frac{256}{243}$ د $\frac{3^7}{2^{11}}$ ج $\frac{256}{243}$ ب $\frac{256}{243}$ ا

Si l'on remarque que la fraction $\frac{256}{243}$ est exactement le demi-ton, et la fraction $\frac{3^7}{2^{11}}$, le dièse de la gamme mélodique, on pourra immédiatement exprimer en signes musicaux modernes la série des touches du luth.

Ce n'était pas là l'unique manière de disposer les marques fixes sur le luth. L'auteur en indique une autre qu'il dit être assez usitée de son temps et il en reproduit la figure donnée par Alfârâbi.

Nous la répétons ici en commençant par l'extrémité grave.

ألمطلق	*a* 20,736	– la corde entière;
مجنب السبابة	*b* 19,683	– l'externe de l'index;
مجنب السبابة	*c* 19,584	– l'externe de l'index;
مجنب السبابة بوسطى الفرس	*d* 19,072	– l'externe de l'index relative à la moyenne persane;
مجنب السبابة بوسطى زلزل	*e* 18,816	– l'externe de l'index relative à la moyenne de Zolzol;
السبابة	*f* 18,432	– l'index;
مجنب الوسطى	*g* 17,496	– l'externe de la moyenne;
وسطى الفرس	*h* 17,408	– la moyenne persane;
وسطى زلزل	*i* 16,896	– la moyenne de Zolzol;
بنصر	*k* 16,384	– l'annulaire;
خنصر	*l* 15,552	– le petit doigt.

Dans cette disposition, il y a un intervalle résonnant de *c* à *h*, de *b* à *g* et de *g* à *l*. La marque *d* tient le milieu entre l'extrémité *a* et la moyenne persane, la marque *e* entre l'extrémité *a* et la moyenne de Zolzol, la marque *c* entre la même extrémité et l'index, la marque *h* entre l'index et l'annulaire. Les nombres de ce tableau proportionnels aux longueurs de corde permettent de vérifier ces relations. La moyenne persane ou ancienne est très em-

ployée de notre temps, dit le manuscrit, tandis que l'usage de la moyenne de Zolzol et de la marque additionnelle est rare.

Quelle est maintenant la manière d'exécuter les différents genres sur le luth à sept touches, le seul dont notre traité s'occupe désormais? La rigueur des théories va fléchir ici devant la pratique. On se souvient qu'il y a trois sortes d'intervalles de modulation, les grands, les moyens et les petits. Sur l'instrument, les grands intervalles de modulation sont ceux qui sont constitués par deux touches qui en comprennent deux autres entre elles; tels les intervalles د-ا, ه-ب et و-ج. Les moyens intervalles de modulation ne comprennent qu'une touche entre leurs deux extrémités, comme ج-ا, ه-ج, et les petits sont constitués par deux touches qui se suivent comme ب-ا, ج-ب. Désignons par des lettres ces trois catégories d'intervalles, par la lettre A les grands, par B les petits, par C les moyens. Tout genre étant composé de trois intervalles renfermés entre quatre sons ne peut être formé de trois intervalles de catégories différentes A, B, C, car un intervalle B serait encore nécessaire pour compléter l'intervalle des quatre. Il faut donc nécessairement employer deux intervalles de même catégorie. On ne doit pas en employer deux petits parce que le reste aurait un rapport plus grand que celui de leur somme, ce qui caractérise les genres doux rejetés pour défaut de consonance. Mais on peut employer deux intervalles A et leur ajouter un intervalle B; c'est le genre ap-

pelé « genre à deux tons » (ذو المدّتين), qui, ordonné à l'inverse (منعكسًا), est AAB[1], ou avec séparation des intervalles égaux (منفصلًا), ABA. Il est permis aussi de répéter un intervalle C et de compléter l'intervalle des quatre par un intervalle A, selon l'une de ces trois espèces : CCA, ACC, CAC. Aux genres forts se joignent les genres isolés. Le premier isolé est de la forme BCCC et c'en est l'unique espèce usitée. En retranchant de ce genre le petit intervalle, il reste le deuxième isolé ou moyen isolé CCC. Le petit isolé est du type BCC et on n'en emploie que cette espèce. Le grand isolé, compris sous l'intervalle des cinq, a la forme BCCAC. De ces types, sept embrassent l'intervalle des quatre; un, l'intervalle des cinq, c'est le grand isolé; un embrasse un intervalle dont le rapport est $1 + \frac{1}{4}$, c'est le moyen isolé, et un, un intervalle dont le rapport est $1 + \frac{1}{5}$, c'est le petit isolé. Ces dix genres ont leurs noms, dont voici le tableau avec la notation des touches qui servent à les produire :

عشّاق - BAA ----- ادزح

نوى - ABA ----- ادهح

أبوسليك - AAB ---- ابهح

راست - CCA ----- ادوح

[1] Dans ces notations, le côté aigu reste à gauche, le côté grave à droite. C'est toujours par le côté grave que l'on commence à former les genres.

اجهح ----- ACC - نَوْرُوز

اجوح ----- CAC - عِرَاق

اجهزح --- BCCC - إِصْفَهان

اجوحىيا - BCCAC - بُزُرْك

اجهو ----- BCC - زِيرَافْكَنْد

اجهز ----- CCC - رَاهَوِى

Il est aisé, d'après ce qui a été dit, d'indiquer les touches qui donnent les huit sons du système complet formé de ا à يح en divisant les enveloppantes selon l'un des sept premiers genres. Les tableaux du manuscrit comprennent d'abord les sept cas où les deux enveloppantes sont divisées selon le même type. Rapportons un seul exemple, celui du premier genre (الْعُشّاق) en ses trois arrangements :

Le séparé aigu, la séparante occupant l'extrémité aiguë :

×séparante× 2ᵉ enveloppante × 1ʳᵉ enveloppante ×

×—•—•—×—×— —•—×—•—•—×—×—•—•—×—•—•—×

يح يه يد يا ح ز د ا

Le séparé grave :

× 2ᵉ enveloppante × 1ʳᵉ enveloppante ×séparante×

×—×—•—•—×—•—•—×—×—•—•—×—•—•—×—•—•—×

يح يز يد يا ى ز د ا

Le séparé moyen[1] :

× 2e enveloppante ×séparante× 1re enveloppante ×

×—×—•—•—×—•—•—×—•—•—×—×—•—•—×—•—•—×

ا   د   ز ح   يا   يد   يز ج

Il est à remarquer que l'arrangement séparé aigu formé avec le premier genre est identique à l'arrangement séparé grave formé avec le second, que le séparé grave du système complet formé avec le troisième genre est identique au séparé aigu du second, et que la même identité se retrouve entre le séparé grave du cinquième genre et le séparé aigu du quatrième.

Puis viennent sept tableaux indiquant les notations des modulations dans les soixante-trois systèmes complets obtenus en plaçant successivement les sept premiers genres sous la première enveloppante et ajoutant tour à tour à chacun d'eux tous les genres cités ci-dessus, moins le dernier (زاهوى). Une table rassemblant dix-huit de ces ensembles qui sont dénommés et particulièrement employés résume les

[1] Notre gamme mélodique n'est autre que l'arrangement séparé moyen du système complet dont les deux enveloppantes sont divisées selon l'espèce grave du deuxième genre fort avec redoublement :

côté aigu $\frac{256}{243}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{256}{243}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{9}{8}$ côté grave.

Les Arabes l'exécutaient sur le luth, sauf des différences peu perceptibles dans les deux intervalles aigus, sous le nom du genre dont nous rencontrons ici la notation. La forme la plus simple de cette notation est : B A A A B A A.

précédentes. En la transcrivant, nous ne donnons que les intervalles, il serait facile de trouver la notation des touches[1].

CABCCACC -- زيرافكند	ABAABAA ----- عشاق
CCABCCAC ----- بزرك	AABAABA ------ نوى
ACCAACC - مجرى الحسين	AAABAAB ---- بوسلك
ACCACAC ----- نهفت	ACCACCA ----- راست
ACACACC ---- (?) جار	ACACCAC ------ حجاز
CABCCCAC --- كوشت	AACCACC ----- نوروز
CCAACCA ---- كردانيا	BCCCACCA --- اصفهان
AACCACC ---- حسين	BCCACCCA --- زنكله
BCCACCAC ----- عراق	AACCCAC ----- راهوى

Ces ensembles, systèmes ou périodes ne sont pas nécessairement exécutés en partant de la marque ا; ils peuvent l'être en partant des dix-sept premières marques depuis ا jusqu'à يز; quant aux systèmes complets qui commencent par ج et par يط, ils ne sont que les octaves aiguës de ceux qui commencent par ا et par ب. Ces dix-sept cas possibles dont chacun comporte une notation spéciale forment la matière de douze tableaux relatifs à douze périodes (دَوْر) célèbres. Nous n'en reproduirons aucun, les principes

[1] C'est sans doute par suite de quelque erreur de copiste que la période حسين se trouve être pareille à la période نوروز.

donnés suffisant à les établir. Le nom d'enveloppante (طَبَقَة) est appliqué dans ces tableaux à l'intervalle du tout que l'on transpose sur l'instrument. Les périodes qui y sont citées semblent avoir joui d'une grande vogue chez les Arabes, car on les retrouve dans plusieurs traités. Ce sont les suivantes : بُوسَلِك, حُسَيْنِي, رَاهَوِي, عِرَاق, زَنْكَلَة, إِصْفَهَان, زِيرَافْكَنْد, عُشَّاق, بُزُرْك, حِجَاز, نَوَا, رَاسْت.

Les cordes peuvent être accordées autrement que nous ne l'avons fait, sans aucune règle même, sans que l'exécution des diverses périodes cesse d'être possible. Cette remarque évidente n'a d'autre intérêt que de nous rappeler le tour de force accompli par Ishâq Zolzol jouant sur un luth désaccordé et obligeant le khalife Alwâthiq à reconnaître sa supériorité sur son rival Mulâhiz [1].

Le mouvement, le transport de la main sur les cordes (ٱلْإِنْتِقَال), avec les montées, les descentes, les retours, les répétitions, fait l'objet d'un paragraphe un peu trop concis, mais riche en termes techniques. La série des notes qui composent une modulation peut avoir son point de départ (مَبْدَأ) à l'extrémité aiguë ou à l'extrémité grave. Qu'elle soit ascendante (سَاعِد) ou descendante (هَابِط), c'est-à-dire qu'elle aille du son aigu au son grave ou du son grave au son aigu, la série l'est d'une

[1] *Kitâb el-Aghâni* روايات الاغاني, 1re partie, p. 57, Beyrouth, 1888.

façon continue et s'appelle « série directe » (اَلإِنْتِقَالُ اَلْمُسْتَقِيمُ), ou bien elle présente des retours (رُجُوع), soit qu'elle revienne au point de départ, auquel cas elle est dite « fermée » (لَاحِق), soit qu'elle ne revienne qu'au voisinage du point de départ, on la dit alors « croissante » (مُنْبَت). Le retour peut n'avoir lieu qu'une seule fois, c'est « le retour simple » (اَلرُّجُوعُ اَلْفَرْدُ), ou être répété plusieurs fois, c'est « le retour répété » (اَلْمُتَوَاتِر); il peut ramener la série toujours au même point de départ et l'on dit qu'il est « cyclique » (مُسْتَدِير), ou la ramener à des points de départ différents, on l'appelle alors « retour varié » (مُضْطَلِع). Si la série comprise entre deux retours successifs a toujours le même nombre de sons, on dit que le retour répété est « à rapports égaux » (مُتَسَاوِى اَلنِّسَب), et s'il n'en est pas ainsi, on le nomme « retour avec différences » (مُخْتَلِف). Que la série soit ascendante ou descendante, si elle reproduit exactement un type proposé, elle est la « série directe suivie » (اَلْمُتَّصِل), mais si elle ne donne les sons de cette modulation type que de deux en deux, de trois en trois ou à de plus grands intervalles, elle est dite « série avec sauts » (طَافِر), et si quelques notes sont touchées (نَقْر) plusieurs fois de suite, on dit qu'elle présente un « arrêt » (إِقَامَة). La série peut être composée de deux sons, de trois sons ou plus. Lorsque, la série étant composée de deux sons, on

répète successivement et un même nombre de fois chacun d'eux, elle est « à battements égaux » (اَلْمُكَرَّرُ اَلْمُتَسَاوِى), sinon, elle est « à battements inégaux » (اَلْمُكَرَّرُ اَلْمُخْتَلِفُ).

Safi ed-Dîn donne, d'après Alfârâbi, un tableau de ces différentes séries dont nous extrayons quelques exemples. Soit *abcdefg* une série directe suivie, les séries avec sauts seront, en sautant un son : *aceg*, en en sautant deux : *adg*, etc. Le retour au point de départ effectué après un son, après deux sons sans repasser par les notes touchées donne les séries que voici : *abacadaeafaga; abcadeafga*. Il y a dans les tableaux suivants quelques expressions nouvelles. La série (اَلنَّقْلَةُ) avec inflexion (عَلَى ٱنْعِطَافٍ) est celle qui a des retours et qui ne passe pas d'une espèce de modulation à une autre; elle passe, en revenant en arrière, par des notes déjà touchées ou sautées : *abcbadedafgfa;* ou bien : *acbaedagfa*. La série avec cycle (اَلنَّقْلَةُ عَلَى ٱسْتِدَارَةٍ) présente des retours au point de départ entre lesquels se placent alternativement deux espèces (نَوْع) de modulations dont la seconde correspond à la première de l'autre côté du point de départ. Désignons par *ab'c'd'e'f'g'* cette seconde espèce, nous obtenons ces dispositions suivant que un ou deux sons se trouvent compris entre deux retours consécutifs : *aba b'a ca c'a da d'a ea e'a...* et *abcab'c'adead'e'afgaf'g'a*. La série à inclination (اَلنَّقْلَةُ عَلَى ٱنْعِرَاجٍ) est celle que ses

retours ne ramènent pas au point de départ et qui a été appelée « série à retour varié » : *abcbdec...; ac bedgf*. L'auteur ne dit rien de plus sur ce sujet et nous laisse dans l'ignorance en ce qui concerne la transition de genre à genre, de système à système et l'emploi des différentes périodes dans la composition mélodique.

V

Jusqu'ici il n'a été question que de la mélodie. Ce dernier chapitre apporte une notion nouvelle, celle d'un élément qui est un auxiliaire indispensable de la mélodie, le rythme.

Le rythme (ٱلْإِيقَاع) est une succession de battements (نَقْرَة) séparés par des temps ayant entre eux des rapports fixés et occupant des positions déterminées dans des périodes égales; le sentiment est l'exacte balance qui atteste la justesse des rapports et l'égalité des périodes.

De tout ce que les anciens auteurs ont écrit sur le rythme, nous ne rapporterons que les principes. Toute prononciation lourde (سَبَبٌ ثَقِيل) suppose deux chocs de la langue contre le palais, comme dans *tana*. Entre ces deux chocs, il y a un temps (زَمَان) long (بَطِيء), bref (سَرِيع) ou moyen (مُتَوَسِّط). Le temps parvenu à l'extrême limite de la brièveté cesse d'être perceptible; on obtient alors un tremblement

(تَرْعِيد) ou un roulement (تَضْعِيف); tel le roulement de deux mains exercées sur le tambour (اَلطُّبُول). A l'allongement, il n'y a pas de limite. Ces extrêmes conviennent mal à la mesure des temps, mais un terme moyen est propre à cet usage. Celui qui prononce une suite de syllabes lourdes leur donne à sa guise des longueurs égales ou inégales; s'il leur donne des longueurs égales, la cadence de sa prononciation plaît. Répète-t-il de nombreuses fois ces syllabes de même longueur, le goût exige qu'il en interrompe parfois la suite par des temps plus longs; ce sont eux qu'on appelle « temps séparateurs » (فَاصِل). L'un des groupes (جُمْلَة) ainsi délimités a peut-être un battement de plus qu'un autre; cela choque et il suffit de l'essayer pour ne pouvoir l'admettre. Il n'est aucun homme bien doué qui ne se sente heurté par de telles fautes et qui n'éprouve du plaisir en entendant une juste cadence.

On appelle « rythme uni » (اَلْإِيقَاعُ ٱلْمُوَصَّل) tout ensemble de battements séparés par des temps égaux, « rythme disjoint » (اَلْمُفَصَّل) tout ensemble de battements que séparent des temps inégaux. Certains battements sont si rapprochés que l'oreille ne pourrait en introduire un autre entre eux; c'est ce que le cheïkh Abû Nasr Alfârâbi appelle « le mètre rapide » (سَرِيعُ ٱلْهَزَج). Ils comprennent entre eux un temps qui est le plus petit des temps appréciables et dont on peut se faire une idée en répétant aussi vite que possible : *tana*

IMPRIMERIE NATIONALE.

tana tana. Désignons ce temps par la lettre A. Une suite de battements que séparent des temps doubles de celui-là constituent le mètre léger (خَفِيفُ ٱلْهَزَج); notons-les B, et notons C les temps du troisième mètre, le mètre lourd-léger (خَفِيفُ ثَقِيلِ ٱلْهَزَج), dont les battements consécutifs sont espacés de telle sorte que deux autres pourraient tenir entre eux. Il y a un dernier mètre, le mètre lourd (ثَقِيلُ ٱلْهَزَج); entre deux de ses battements on pourrait en intercaler trois. Son temps est noté D. Le mètre léger est représenté par les pieds (*litt.* les cordes) légers (بِأَسْبَابٍ خِفَافٍ) *tan tan tan* où la syllabe *tan* est deux fois longue comme chaque syllabe du mot *tana* du premier mètre. Le temps dans le mètre lourd-léger est mesuré par la réunion de deux syllabes *tanan tanan* valant ensemble trois temps A, et dans le dernier mètre, par la somme de trois syllabes *tananan tananan*, ce qui est le *fa'ilan* de la prosodie. Le temps D vaut quatre temps A.

Le rythme disjoint que nous avons défini est de plusieurs sortes. Selon que les temps séparateurs déterminent des groupes de deux, trois ou quatre battements, on le compte premier, deuxième ou troisième disjoint, et l'on ajoute à ce chiffre le nom du mètre auquel appartiennent les groupes de battements. Le temps séparateur doit toujours être plus long que les temps compris entre les battements des groupes. Ces derniers n'excèdent pas le temps D.

Le rythme deuxième disjoint est l'objet de cer-

taines observations spéciales. Les deux temps qui composent ses groupes sont-ils inégaux, on le nomme « le tripartit inégal » (ٱلْمُتَفَاضِلُ ٱلثَّلَاثُ), et « le tripartit égal » (ٱلْمُتَسَاوِى ٱلثَّلَاثُ) dans le cas contraire. Lorsque le plus court des deux temps précède l'autre, qu'il est un temps A et l'autre, un temps B, le rythme tripartit inégal est dit « l'empressé » (ٱلْحَثِيث); si le plus court des deux temps est B, l'autre C, le rythme est « le tripartit inégal léger » (ٱلْخَفِيف); et selon que le plus court des deux temps est C ou D, le rythme est appelé « le tripartit inégal lourd-léger » (خَفِيفُ ٱلثَّقِيل) ou « le tripartit inégal lourd » (ٱلثَّقِيل). Le léger et le lourd-léger sont d'un emploi fréquent, mais l'usage de l'empressé et du lourd est rare. Les Arabes appellent le lourd « le second lourd » (ٱلثَّقِيلُ ٱلثَّانِى), le lourd proprement dit étant pour eux le lourd-léger; ils appellent l'empressé et le léger *el-mâkhourî* (ٱلْمَاخُورِىّ). Lorsque le temps le plus long précède le plus court, le rythme tripartit prend le nom de *ramal* (رَمَل).

Après ces notions sommaires, indiquons quelques-unes des combinaisons rythmiques que se transmettent les maîtres de l'art. L'une est le cycle premier lourd (ٱلدَّوْرُ ٱلثَّقِيلُ ٱلْأَوَّل); il comprend onze battements dont les temps valant seize temps A sont disposés selon le rythme prosodique *mafâ'ilun fa'ilun mufta'ilun*. L'*n* et l'*m* du premier au second mot, du

second au troisième, puis du troisième au premier — car les cycles se succèdent indéfiniment — se confondent en un seul battement. Dans la figure, les points placés sous les consonnes représentent les battements, et les lettres, les temps compris entre eux.

مـفـا عـلـن فـعـلـن مـفـتـعـلـن مـ

• B •A•A• B • B •A•A• B •A• B •A•

On peut ne frapper que cinq battements et les temps deviennent ceux qu'indique cette figure :

مـفـا عـلـن فـعـلـن مـفـتـعـلـن مـ

• D • B • D • C • C •

Le manuscrit donne deux figures disposées en cercle, l'une formée d'un seul cycle, l'autre de deux.

La seconde combinaison rythmique est le cycle deuxième lourd (اَلثَّقِيلُ اَلثَّانِى) où deux périodes équivalent à une seule période du premier. Il est du type *mafâ'ilâtun mafâ'ilâtun;* il comprend dix battements que l'on peut réduire à six.

مـفـا عـل ا تـن مـفـا عـل ا تـن مـ

• B •B•A•B •A• B •B•A•B •A•

•B • C • C •B • C • C •

Le cycle lourd-léger (خَفِيفُ اَلثَّقِيلِ) est une troisième combinaison dans laquelle le mot *fa'ilun*

quatre fois répété équivaut au cycle de la première.

فـعـلـن فـعـلـن فـعـلـن فـعـلـن فـ

• B •A•A• B •A•A• B •A•A• B •A•A•

Le cycle *ramal* (رَمَل) comprend douze battements du mètre rapide dont on fait tomber le deuxième, le sixième, le huitième et le douzième. Il reste huit battements présentant la disposition ci-dessous; nous y ajoutons la disposition obtenue après la chute de quatre autres de ces battements :

مـفـتـعـل ا تـن فـعـلـن مـ

• B •A•A• B •B • A•A• B •

• D • D • B • B •

D'autres auteurs emploient pour paradigme de ce rythme le mot *fa'ilâtun* répété; cela revient au même. Le mot *mufta'ilun* répété donne un cycle identique au ramal, mais qui est moitié moindre; il a spécialement le nom de « ramal léger » (خَفِيفُ ٱلرَّمَلِ); il a ceci de particulier qu'il suit mieux que le ramal la coupe de certains vers.

Le rythme *hazadj* (اَلْهَزَج) est simplement formé de pieds appelés وَتِد qui deux à deux forment un cycle. Ce pied est celui qui a pour type *tanan*. Le rythme obtenu est le premier disjoint rapide.

تـنـن تـنـن تـ

• B •A• B •A•

Les Persans ont de nombreuses mélodies sur un

rythme qui est le ramal redoublé (مُضَاعَفُ ٱلرَّمَل). La période de ce rythme composée de quatre fois *fa'ilâtun* vaut vingt-quatre temps A et a seize battements.

فعلا تن فعلا تن فعلا تن فعلا تن ف
• B •B• A·A• B •B• A·A• B •B• A•A• B •B• A•A•

Sur l'instrument autre que l'instrument à cordes, où l'on frappe la mesure, on fait entendre les vingt-quatre battements moins le premier et le dix-neuvième.

Les Persans ont aussi des rythmes inconnus des Arabes et même de la plupart d'entre eux. Le plus connu est celui qu'ils appellent *el-fâkhitî* (ٱلْفَاخِتِي). Il comprend une syllabe *tan* et deux séparantes; la disposition en est celle-ci :

مفتعلن فعلن مفتعلن فعلن م
• D • D • B • D • D • B •

On y ajoute parfois une autre séparante :

مفتعلن فعلن فعلن مفتعلن فعلن فعلن م
• D • D • D • B • D • D • D • B •

Il est alors dit « accru » (ٱلْفَاخِتِي ٱلزَّائِد).

Ces différents rythmes peuvent se rencontrer dans une même mélodie et leurs cycles se succéder les uns aux autres. Les anciens compositeurs arabes nous

ont transmis beaucoup de mélodies où se rencontrent des rythmes variés, sous la seule condition, presque toujours remplie, qu'ils soient mesurés (مَوْزُون); j'entends par là que leurs périodes soient toutes équivalentes en temps. Nous pouvons, par exemple, composer le rythme d'une mélodie de deux portions (ضَرْب) dont la première suivra le *ramal* redoublé et la seconde, le second lourd. Trois cycles de ce dernier rythme seront en regard de deux cycles du premier. En effet le *ramal* doublé vaut vingt-quatre battements du mètre rapide et le second lourd en vaut seize. Donc trois cycles de celui-ci en valent deux de celui-là : $3 \times 16 = 2 \times 24 = 48$.

Il est donc bon de savoir que le cycle du deuxième lourd est dans le rapport de $\frac{2}{3}$ avec celui du *ramal* redoublé. Le cycle du premier lourd est dans le rapport de $\frac{4}{3}$ avec le même, de 2 avec le cycle du deuxième lourd, de 4 avec le lourd-léger, de $2 + \frac{2}{3}$ avec le *ramal*, de $5 + \frac{1}{3}$ avec le *ramal* léger, de $1 + \frac{3}{5}$ avec le cycle dit أَلْفَاخِتِى, et avec le même accru, de $1 + \frac{1}{7}$. Les autres rapports de ces cycles entre eux ne sont pas moins aisés à établir.

Ces notions sur la science du rythme suffisent à qui voudra les développer de lui-même. Pour terminer, nous allons indiquer, au point de vue pratique, comment on apprend à exécuter certaines modulations (لَحْن) faciles, laissant à l'étudiant le soin de progresser par ses propres efforts.

Les cinq cordes du luth sont accordées comme

nous l'avons dit et l'instrument porte les sept marques. Il faut commencer par s'exercer à frapper une seule corde laissée libre, jusqu'à ce que la main s'y étant habituée passe facilement d'une corde libre à une autre. En frappant, on prononce de suite *tana tana* et à chaque coup que la langue donne contre le palais pour prononcer l'*n*, on fait correspondre un coup de l'instrument frappant (اَلْمِضْرَاب), ou plectre (اَلرِّيشَة); le plectre descend pendant qu'on dit *ta*, remonte lorsqu'on dit *na*, et effectue une sorte de mouvement circulaire que l'on arrive à rendre régulier. Mais si l'on veut descendre aussi sur chaque syllabe *na*, on est forcé de remonter avec une grande rapidité, car il faut se réserver le temps de redescendre. Et comme il est essentiel pour le commençant de bien faire cette répartition du temps, mieux vaut pour lui employer tout le temps *ta* à descendre et tout le temps *na* à remonter.

Sur ce qui concerne la façon de tenir son instrument et l'endroit où il convient de frapper, l'élève s'en rapportera à l'expérience des maîtres habiles; il y a d'ailleurs pour ces détails bien des pratiques diverses. Les exercices de doigté comportent six principaux passages d'une touche à une autre. Ces passages dits « essentiels » (مُوجِب) sont, en commençant par le côté grave, ceux de la marque additionnelle à la moyenne ancienne, de l'externe de l'index à la moyenne ancienne, de la même à la moyenne persane, de l'index à la moyenne ancienne, de l'index

à la moyenne persane, de l'index à l'annulaire. La corde libre ou la touche du petit doigt s'emploient l'une pour l'autre. Les anciens appellent ces six passages « les six doigts » (الأصابع). L'auteur, après avoir donné les notations de quelques exercices avec indication du rythme sur lequel ils doivent être étudiés, met fin à son traité.

Telle est dans son intégrité l'épître de Safi ed-Dîn Albaghdâdi. Nous aurions voulu plus de détails encore, et c'est avec regret que nous voyons l'auteur, après s'être beaucoup étendu sur les notions préliminaires, restreindre à l'excès le développement des questions plus difficiles, et n'arriver pas à une synthèse qui nous aurait permis de saisir l'union, dans une œuvre musicale complète, de tous les éléments rencontrés épars dans son ouvrage. Les termes fournis par le *Kitâb el-aghâni* ne sont pas tous élucidés. Il y a de l'hésitation dans les définitions; à côté de celles que nous avons vues changer dans le cours du traité, combien plus y en a-t-il qui se modifient d'un artiste à un autre? Nous n'avons cependant pas voulu dépasser notre auteur; lui faire sa place dans l'histoire de la musique sortait de notre compétence; le compléter ou le corriger n'était plus de notre sujet. Mais il sera possible d'aller plus loin. Les Arabes ont eu beaucoup d'ouvrages didactiques musicaux; ils ont eu des recueils de chants notés; ce que nous avons trouvé dans le livre de Safi ed-Dîn montre

ce qu'était pour eux la notation; elle était aisée à imaginer, dans leur système; ils n'avaient plus qu'à s'en servir, et ils l'ont fait. Le *Kitâb el-aghâni* cite plusieurs musiciens célèbres qui ont noté des chants nombreux. C'est Iahia de la Mecque, c'est Ahmed son fils, ce sont les filles illustres de Médine, Badzl et Danânir. Nous avons eu soin de transcrire, explicitement ou par énoncé, toutes les mesures nécessaires pour reconstituer les périodes notées par notre auteur et pour permettre leur traduction immédiate en langage musical moderne. Nous avons fait quelques rapprochements qui s'imposaient; nous avons montré que la série de huit sons embrassant une octave dominait déjà dans cet art, comme la gamme dans le nôtre. La variété des sons, très grande en théorie, a été de beaucoup réduite dans la pratique, où le demi-ton et le dièse seuls subsistent. Le rythme avec toutes ses inégalités est très différent de notre mesure. Il asservit la musique au vers. Il semble que la musique soit née comme un embellissement du vers, et n'ait conquis sa liberté que par la révolution qui transforma, en les simplifiant, ses principes, et les condensa presque en une seule mélodie fondamentale, la gamme, et en une seule cadence, celle de battements séparés par des temps égaux. Que de questions curieuses d'esthétique se soulèvent! Qu'est le progrès en esthétique? Qui saurait apprécier ce qu'on détruit dans une de ces révolutions de l'art, en rapport avec ce que l'on crée? Mais ces questions restent en dehors du champ de

la science. Remarquons seulement qu'un certain intérêt philosophique s'unit à la curiosité archéologique pour faire désirer de nouvelles recherches sur l'histoire des arts et en particulier sur l'histoire de la musique. Peut-être retrouvera-t-on, ou sera-t-il possible de reconstituer ces mélodies qui délectaient les plus fins des Arabes. Quelque dilettante, peut-être, apprendra un jour à sentir comme eux, à l'audition de ces archaïques chefs-d'œuvre, ce trouble irrésistible qui s'emparait d'eux, ces violentes émotions qui les transportaient, cette ivresse qui semblait inspirée d'Iblis même, cette admiration qui faisait payer 70,000 dînârs une esclave, qui répandait sur les artistes la pluie d'or des khalifes, et courbait les épaules de leurs pages sous le faix des robes d'honneur.

LES LOLOS ET LES MIAO-TZE,

À PROPOS D'UNE BROCHURE DE M. P. VIAL,

MISSIONNAIRE APOSTOLIQUE AU YUN-NAN[1],

PAR

M. G. DEVERIA.

Vers l'an 224 de notre ère, nous disent les historiens chinois, les Lolos (Loulous ou Lô-man) avaient pour chef un certain Mong-hou, qui avait toute la confiance des barbares du midi de la Chine; le fameux général chinois Tchou Ko-leang, après lui avoir fait la guerre, fut fait prince de Lô-tien (principauté ou marche de Lô); ce fut lui qui enseigna aux tribus lolos à faire du feu[2].

Au VIe siècle, les Lolos se divisaient en Tsouan blancs ou occidentaux (Pe-man) et en Tsouan noirs ou orientaux (Ou-man). Leurs chefs se disaient issus

[1] *De la langue et de l'écriture indigènes au Yûn-nân*, par M. Paul Vial, missionnaire apostolique du Yun-nan, avec une préface de Dom François Chamard, bénédictin. Angers, 1890... La résidence de M. l'abbé Vial au Yun-nan se trouve sur le territoire de la préfecture de Kiu-tsing fou.

[2] Conf. M. H. Playfair, *The China Review*, vol. V, p. 92, et M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys, *Ethnographie des peuples étrangers*, vol. II, p. 147 et 202.

d'un certain Tsouan-tsan, né sur le territoire qu'occupe actuellement la province du Chan-si. Tsouan-tsan avait d'abord gouverné pour la Chine le territoire préfectoral désigné aujourd'hui sous le nom de Kiu-tsing fou au Yun-nan; puis, ayant profité des troubles de l'empire, il s'était rendu indépendant vers l'an 550 et s'était assuré la soumission des indigènes sur une étendue de mille *li*. Le territoire dont il était ainsi devenu maître devait comprendre une partie des provinces du Sse-tchouen, du Kouei-tcheou et du Yun-nan. Les Tsouan reconnurent successivement la suzeraineté de la Chine, celle du royaume de Nan-tchao[1] et celle des Tibétains. Pendant de longues générations, les Tsouan noirs ou orientaux ont mêlé leur race avec celle des Nan-tchao; ils comptaient sept tribus parmi lesquelles celle de Kiong 邛部, dont le *Tcha-k'o*[2] ou chef se donnait, au xe siècle, le titre de chef souverain de tous les barbares méridionaux (*Man*) des deux versants des montagnes de Kiong et du midi de la rivière *Ta-tou ho*[3] (*alias* rivière *T'ong*), un des affluents de la rivière *Min*, qui se jette elle-même dans le Yang-tze à son passage dans la province du Sse-tchouen[4].

[1] Conf. G. Devéria, *La Frontière sino-annamite*, p. 120, note 1.

[2] 苴可, se prononce aussi Tsiu-K'o; c'est un titre et non pas un nom propre.

[3] *Ethnographie des peuples étrangers* de Ma Touan-lin, traduction de M. le marquis d'Hervey de Saint-Denys, t. II, p. 271 et suiv.

[4] La contrée occupée dans le Sse-tchouen par les Lolos indépendants, c'est-à-dire une superficie de 11,000 *milles* carrés, est aujourd'hui appelée *Leang-chan* ou *Ta Leang-chan* « montagnes des

Les Lolos fixent le commencement du printemps à la seconde lune; ils croient aux esprits, ils honorent les magiciens; dans leurs superstitions, ils invoquent l'un d'eux qu'ils nomment Ta Hih-po (le grand Hih-po); on l'appelle aussi Paï-ma ou Pe-ma; les Lolos ont des livres d'une écriture qu'eux seuls peuvent lire [1].

Les Tsouan du royaume de Ta-li 大理 [2] ont conservé l'usage des caractères tsouan. C'est A-bhi (ou Avi) 阿毗, descendant d'un chef de la tribu

hauts sommets», dénomination qui ne désigne pas quelque chaîne ou quelque pic particulier, mais bien toute la région des Lolos, district montagneux d'un bout à l'autre et contenant quelques sommets s'élevant au-dessus de la ligne des neiges éternelles. Le massif de Ta Leang-chan se trouve compris entre la rivière T'ong (ou Ta-tou ho) au nord, la préfecture de Yuê-hi (Yuê-souei) et celle de Ning-yuan avec la rivière Ya-long à l'ouest, Hoei-li tcheou au sud, le Kin-cha Kiang (ou haut Yang-tze) et Lei-po ting à l'ouest, la rivière Min au nord-ouest. Seuls habitants de ce massif montagneux qui semble être resté jusqu'ici leur principal centre, les Lolos forment depuis des siècles en plein territoire du Céleste Empire une enclave encore aujourd'hui inaccessible aux Chinois. Les Lolos du Yun-nan ne sont probablement que des émigrés de Ta Leang-chan. (Cf. *Travels and Researches in the interior of China*, by T. Colborne Baber, Chinese Secretary of Legation, Peking : Royal geographical Society, supplementary paper, vol. I, part I, 1882.)

[1] *Nan-tchao pei K'ao* «Histoire du royaume de Nan-tchao», K., IV, p. 30; *Nan man tchi* «Description des Méridionaux», K., I, fol. 3 et 4.

[2] Nom qui fut donné au royaume de Nan-tchao lorsque la famille Kia (ou Touan), succédant à celle des Muong, en devint souveraine en 937. Kiu-tsing fou, qu'habite aujourd'hui M. l'abbé Vial, en était la capitale. En 969, la limite de cet État était, au nord, la rivière T'ong (Ta-tou ho) au Sse-tchouen. Les Mongols le détruisirent en 1252.

de Na-Keou 納呴 du département de Ma-long dans le Yun-nan, qui en est l'auteur. A-bhi se tint caché dans une caverne pour faire des caractères tsouan; ces caractères ressemblent aux anciens caractères chinois appelés *Ko-teou* (en forme de têtards). C'est après trois ans (de retraite) qu'il produisit un syllabaire de mille huit cent quarante signes qui constituèrent l'écriture appelée Wei-chou 韙書 (c'est-à-dire écriture bonne, correcte). Les Tsouan s'en servent encore aujourd'hui[1]. Telles sont les données que nous fournissent les auteurs chinois.

C'est seulement, je crois, en 1868, époque de la

[1] *Yuan che lei pien* «Histoire des Mongols», K., XLII, fol. 68; *Ta-Ming i t'ong tchi* «Grande géographie impériale des Ming», K., LXXXVII, fol. 12; *Nan-man tchi* «Description des Méridionaux», K., I, fol. 4 et 29. Dans le Nan-man tchi, l'inventeur de cette écriture est écrit *A-ting* 丨丁.

La qualification de syllabaire 字冊 donnée à l'œuvre de A-bhi est impropre : M. Vial affirme que la langue lolo ne comprend que trois cents sons différents et que leurs caractères sont hiéroglyphiques.

Ces mille huit cent quarante caractères inventés par A-bhi sont donc mil huit cent quarante mots ou symboles idéographiques qui devaient suffire autrefois à l'usage de peuplades aussi peu civilisées que l'étaient et que le sont encore les Lolos. Depuis lors les Lolos, de plus en plus en contact avec les Chinois et avec des tribus de races différentes, ont dû enrichir le vocabulaire de leur langue d'un nombre de mots nouveaux excédant celui de leurs symboles idéographiques; de là pour les Lolos la nécessité d'employer parfois phonétiquement leurs hiéroglyphes à la transcription syllabique de mots qu'ils n'étaient pas appelés à figurer; ils perdent dès lors leur valeur idéographique primitive pour ne plus exprimer qu'un son. M. l'abbé Vial dit cependant qu'il serait facile, en confrontant les caractères de même son, de les distinguer et de rendre à chacun d'eux le sens qu'ils possédaient primitivement.

mission de MM. Doudart de Lagrée et Garnier, que les Lolos, leur langue et leur écriture devinrent plus spécialement l'objet de l'attention des voyageurs. Quelques-uns d'entre eux réussirent à se procurer des spécimens d'écriture lolo et des collections de mots sur lesquels, en Europe, on s'appliqua à formuler des hypothèses philologiques d'autant plus hasardées qu'aucun des voyageurs qui nous fournissaient ces documents, ne sachant parler la langue à laquelle ils étaient affectés, ne pouvait nous en dire que trop peu de chose.

Un mémoire de M. l'abbé Paul Vial, intitulé *De la langue et de l'écriture indigènes au Yun-nan*, vient enfin pour la première fois nous fournir des éléments sérieux d'appréciation.

M. l'abbé Vial, missionnaire apostolique au Yunnan, se trouvait depuis plusieurs années en contact avec des Lolos de la tribu de Ngi-pa, dans la préfecture de Kiu-tsing fou; voulant entreprendre leur conversion, ce vaillant missionnaire se mit à étudier leur langue et leur écriture. Il est le premier qui ait fait cette tentative, dictée par un zèle intelligent, qui le place au rang de ses savants prédécesseurs du siècle dernier, tentative couronnée de succès, qui va élargir le champ des travaux des missions catholiques dans la Chine méridionale et suffit dès aujourd'hui à rectifier les quelques appréciations trop hâtives publiées jusqu'ici sur l'écriture et la langue des Lolos.

Les tribus lolos, dit M. Vial, sont aussi multiples que l'étaient chez nous les tribus gauloises et, si leur langue est la même quant au fond, la difficulté des communications a multiplié les dialectes. On peut toutefois les répartir en deux divisions principales : la langue d'*ou* parlée par les gens du Nord et la langue d'*a* parlée par les gens du Midi; cette distinction se base sur ce que dans l'une on prononce *ou* tout ce qui dans l'autre se prononce *a*.

Le dialecte dont nous entretient plus particulièrement M. l'abbé Vial et que ce missionnaire parle depuis quatre ans est celui de la tribu lolo de Ngi-pa, qui appartient à la langue d'*a*.

Le nom de Lolo ne signifie rien; ceux à qui il est donné par les Chinois n'ont pas de noms de race. Ils ne savent se distinguer que par tribus et ces tribus ne constituent pas la population primitive du Yunnan. Tous les mots de la langue lolo sont monosyllabiques sans diphtongues et ne comportent aucune nasalité finale; toutefois, comme en chinois, les expressions composées de plusieurs monosyllabes ayant chacun un sens bien déterminé sont très fréquentes. L'emploi de particules purement euphoniques telles que *ma, sé, li, bala,* vient ou bien allonger ces expressions comme finales, ou bien s'intercaler entre deux mots ou deux locutions, comme autant de tampons, obviant à certains heurts ou à des chutes trop brusques de la phrase[1]. Les sons de

[1] Les chants, dit M. Vial, sont encore plus défectueux, car aux

la langue lolo se réduisent à environ trois cents monosyllabes, parmi lesquels notre *u* n'existe pas; l'*r* qui est grasseyé se rapproche de *l;* ni *r* ni *l* ne se rencontrent en combinaison d'une consonne les précédant; l'aspiration de *h* est très douce; beaucoup de mots se prononcent en fermant la bouche : *mou* se prononce *m'; ngi* se prononce *ng'.*

Le petit nombre de monosyllabes auquel se réduit la langue lolo a dû exiger l'emploi compensateur de tons ou accents nuançant la prononciation de chacun de ces monosyllabes. M. l'abbé Vial ne nous en dit rien, mais Colborne Baber a observé chez les Lolos du Sse-tchouen l'emploi de quatre tons répondant aux tons 1, 3, 4 du dialecte moderne de Péking, outre le ton abrupt.

Le lolo du dialecte de Ngi-pa est à peu près complètement dépourvu de prépositions; la position des mots et le sens général de la phrase aident à les remplacer; la syntaxe de cette langue peut se résumer en cette règle unique : tous les compléments des verbes doivent se mettre après le sujet et avant le verbe : Je vais au marché acheter du riz, on dira *ghă kē hé tsih loù vè* « ego vicum peto orizam emere »; je bois de l'eau dans un bol, *ghă sépé vé jékī tchê* « moi bol prendre eau boire ». Cette règle ne souffre pas d'exception.

euphoniques ordinaires on ajoute encore des *é-é-é,* des *a-a-a,* des *i-i-i,* qui (peut-être comme nos vocalises) rendent la phrase absolument inintelligible. On trouve quelque chose d'analogue dans les anciens chants chinois où s'intercalaient dans le vers des euphoniques telles que *hy* et *tsaï.*

Quant à l'écriture des Lolos, elle se trace et se lit de haut en bas en lignes verticales tracées de gauche à droite; on ne laisse aucun intervalle entre les caractères, point de signes de division ou de repos; seulement un dessin colorié de rouge indique la fin d'un article quelconque. Les en-têtes, que l'on écrit indifféremment dans le sens vertical ou horizontal, sont en général renfermés dans un cartouche ou peints à l'encre rouge.

Les livres se feuillettent de la même manière que les nôtres, ainsi que nous l'avons vu plus haut.

Les auteurs chinois nous disent que l'écriture tsouan ou lolo se composait à son origine de mil huit cent quarante signes et, dans l'opinion de M. l'abbé Vial, les mots seraient aujourd'hui de 30 p. 100 plus nombreux que les caractères de leur écriture. Si ces deux assertions sont également justes, la langue lolo comprendrait de la sorte environ deux mille trois cent quatre-vingts mots[1].

Dans l'écriture des Lolos, qui est hiéroglyphique et non alphabétique, M. l'abbé Vial voit une des plus anciennes formes de l'écriture chinoise, alors que d'autres savants n'y voient que des adaptations ou des contractions de ces anciennes formes. A quelle époque ces emprunts se seraient-ils produits? Ils ne sont peut-être pas antérieurs au VIe siècle de notre ère, car l'écriture est attribuée aux Tsouan, or Tsouan-tsan de qui provient ce nom vivait en 550.

[1] *Vide supra*, p. 359, note 1.

En attendant que ce problème soit mieux résolu, on peut au moins supposer certaines similitudes dans la manière dont se sont engendrés les caractères lolos et chinois. Voici par exemple le caractère lolo qui signifie « cœur » et qui, se combinant avec un autre signe, devient signifiant « pensée ». Il y a là une racine commune ▽ qui pourrait servir à classer tous les idéogrammes dans lesquels elle se présente[1]; en chinois, le signe 心 *cœur* s'est combiné avec un autre signe pour rendre la même idée de *pensée* 思. Il semble donc qu'en lolo comme en chinois, c'est le signe du *cœur* qui a servi de base à la formation du caractère qui signifie *pensée*. Cette étude reste à faire et la tâche qu'elle comporte se complique de ce fait que l'écriture lolo semble devoir différer un tant soit peu selon les localités ou selon les tribus; on en jugera par l'exemple suivant dans lequel figurent les signes de numération recueillis par M. Colborne Baber à Ning-yuan (Sse-tchouen) en 1882 et ceux recueillis par M. Bourne chez les

[1] Les Chinois n'ont pas opéré autrement; c'est bien longtemps après que leur premier fond d'écriture fut formé qu'ils songèrent à en classer encyclopédiquement les signes sous un certain nombre de clefs ou radicaux classifiques. Le *Chouô-ouen*, qui est le premier recueil lexicographique chinois distribué par clefs, ne date que du 1er siècle avant J.-C. Les caractères qu'il comprend sont répartis entre cinq cent quarante classifiques ou clefs. Le *Yu-pien* (523 de notre ère) compte cinq cent quarante-deux clefs. En 544, on en employait cinq cent quarante-quatre; leur nombre se réduisit à trois cent soixante sous les Ming, et ce n'est qu'à la fin des Ming que ce nombre des clefs ou classifiques fut réduit à deux cent quatorze.

Lolos de Ta-che-ping, près de Pi-kieh hien, sur les confins du Kouei-tcheou et du Yun-nan, en 1886[1].

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Ning-yuan =	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Ta-che-ping =	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Après avoir parlé de l'écriture des Lolos, M. l'abbé Vial dit quelques mots de celle en usage dans la tribu Chouei-Kia ou Pou-chouei, qui appartient non plus à la race lolo, mais bien à celle des Miao-tze, écriture dont il n'a pas vu de spécimen, mais dont certains ouvrages occidentaux ont parlé en se basant, je le crains, sur une traduction fautive de la phrase suivante, dont voici le texte chinois et la traduction telle que je la préfère :

猺人有書名榜簿皆圓印篆文。其義不可解。珍爲秘寶。

Les Yao ont des écrits qu'ils appellent *Pang-po*, tous écrits en *tchouan* des cachets; ces écrits sont inintelligibles; ce sont des raretés que les Yao conservent comme des trésors mystérieux[2].

[1] F. S. A., Bourne, *Report of a Journey in South-Western China*, 1885-1886, presented to both Houses of parliament, by command of H. M., June, 1888, C. 5371, China, n° 1.

[2] *Hoang Tsing tchi Kong t'ou* « Tableau des peuples tributaires », K., VIII, fol. 86; dans un autre ouvrage, M. Playfair a trouvé un

Ces Yao, comme les Chouei-Kia, sont des Miao-tze; M. Bourne a pu se procurer en 1886 à Li-po hien, ville de la préfecture de Tou-Yun, dans la province du Kouei-tcheou, l'échantillon suivant de leur écriture qu'il croit être une altération de celle des Chinois :

t'am tranquille;	*liem* éviter;
s' soleil;	*ping* maladie;
jut chance;	*hsiong* adversité.
ti numéral;	

Depuis la publication de M. Bourne, j'ai mis la main sur deux chants attribués aux Miao-tze avec leur mot à mot interlinéaire chinois; nous reproduisons ci-après un fragment d'un de ces documents très curieux qui se trouvent dans un supplément au *Tong-K'i sien tchi* de Louh-tze-yun 陸次雲, intitulé *Sien tchi tchi yu* 纖志志餘 et portant la date de 1683. Quelques mots de la préface donnent à supposer que tout ce que l'auteur dit des Miao-jen (terme par lequel il désigne d'une manière générale les Lang, les Yao et les Tchouang) a été recueilli dans la préfecture de Sin-tcheou, province du Koang-si (sud-est).

texte analogue dont voici la traduction : « Many families possess heirlooms in the shape of books which they call « specimen volumes » (Pang-po). *The contents which are written in the seal character* and of which they cannot understand a word, are regarded with reverential awe as being something divine and recondite. » (*The China Review*, vol. V, p. 103, 1877.)

哥章

[illegible]

天地君親為大兄弟手足之親孝乃人之百行忠在人之本心士農工商各居其業禮

[illegible]

義廉恥切莫胸襟子能孝父雙冬為春臣若忠君瑞氣盈門忠孝兩盡萬古留名夫妻和睦

[illegible]

家事必成弟兄友愛萬事和中能逢比干忠烈直臣管仲鮑子不願分金田氏睦族樹

[illegible]

發紫荊鑑古來從是道常存綱常以正日月洞明乾坤清泰宇宙光亨乃作霖雨又可

[illegible]

A la page 7, sous le titre d'écriture miao (苗書) nous lisons ce qui suit :

Les Miao-jin ont une écriture qui n'est ni celle que nous trouvons sur nos tripodes et cloches antiques, ni celle que nous appelons K'o-teou en forme de têtards; on ne peut savoir qui l'a inventée; nous publions ici la copie de deux spécimens de cette écriture pour l'édification des savants.

Ce document nous fournit en écriture miao-tze, avec leur équivalent chinois, dix-sept mots que la brochure de M. l'abbé Vial nous donne en écriture lolo. Nous avons ainsi une base de comparaison de ces deux écritures, mais la prononciation des signes miao-tze nous manque :

		LOLO.	MIAO-TZE.
ciel....	*ke*		
terre...	*mi*		
lune...	*hla*		
père...	*ba*		
mère...	*ma*		
homme.	*tso*		
cœur...	*ngi*		
pied....	*tche*		
tigre...	*la*		
dragon..	*lou*		
porte...	*ka*		
faire...	*kou*		
idem....			
nom...	*mè*		
famille..	*vé*		
main...	*lé*		
arbre...	*se*		

D'un coup d'œil sur ce tableau l'on constate la différence qui existe entre les caractères employés

de part et d'autre pour écrire les mêmes mots. La seule analogie qui existe entre ces deux écritures réside dans l'affinité qu'elles semblent avoir avec le système graphique des Chinois. Peut-être lui ont-elles été empruntées à deux époques distinctes. Quoi qu'il en puisse être, on peut du moins affirmer aujourd'hui que, contrairement à l'opinion qui a prévalu jusqu'ici, l'écriture des Miao-tze, pas plus que celle des Lolos, n'est alphabétique. La seule peuplade méridionale de la Chine dont le système graphique soit incontestablement alphabétique est celle des Pa-y du Yun-nan, soit qu'ils l'aient emprunté au pali, au tibétain ou aux anciens caractères de l'Assam; nous avons publié un fac-similé de leur écriture à la page 105 de notre volume intitulé *la Frontière sino-annamite*.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

A Comparative Dictionary of the Bihârî language, by A. F. Rudolf Hoernle and George A. Grierson (published under the patronage of the Government of Bengal). Calcutta, in-4°, part I, from *a* to *ag'mānī*, 1885; part II, from *āg'mālikā* to *añjal'i*, 1889. Pages 1-112. — Index de Tulcidâs, pages 1-32.

Voici une belle et grande entreprise qui sera comme le couronnement ou plutôt la synthèse des travaux grammaticaux et littéraires par lesquels les éminents auteurs se sont déjà fait connaître.

Les cinquante premières pages de l'ouvrage sont occupées par une introduction très soignée et très complète qui initie le lecteur à l'usage de ce dictionnaire très complexe. Les auteurs commencent par donner leur système de transcription; j'y trouverais bien à redire, et ils déclarent eux-mêmes qu'ils n'ont pas adopté sans regret les groupes *ch*, *ćhh* qui sont « somewhat unscientific »; mais cette question de la transcription est si hérissée de difficultés qu'on ne peut faire qu'une chose en pareil cas : se familiariser avec le système adopté; et, à tout prendre, celui de MM. Grierson et Hœrnle est bien combiné; les particularités en sont d'ailleurs minutieusement expliquées. Ensuite viennent certains détails grammaticaux aussi utiles qu'intéressants, puis des renseignements historiques et littéraires. L'évolution du langage dans l'Inde est résumée et illustrée par une planche contenant quatre cartes qui présentent l'état général des idiomes et leurs différents domaines aux principales époques. Le chapitre de la littérature nous fournit la liste des ouvrages imprimés (PR.)

ou manuscrits (MS.) consultés par les auteurs et appartenant aux quatre dialectes du Bihārī : le *Maithilī* (15 ouvrages ou groupes d'ouvrages); le *Bhoj'pūrī* (11); le *Magahī* (4); le *Bais'wārī* (5). La liste des abréviations employées dans le dictionnaire n'occupe pas moins de sept pages.

L'économie des articles, bien expliquée par les auteurs et fidèlement observée, est la suivante : 1° le mot en devanâgari suivi de sa transcription en italiques; 2° sa nature (nom, adjectif, etc.); 3° son origine, comme *tadbhava* (dérivé du sanscrit par l'usage), *tatsama*[1] (emprunté au sanscrit) ou *anyadeshaja* (étranger); 4° la ou les significations; 5° les composés ou phrases spéciales où il se trouve; 6° les exemples, toujours traduits, et en nombre assez considérable pour que, autant que possible, il y en ait au moins un pour chaque signification distincte; 7° les observations particulières auxquelles le mot peut donner lieu forment un paragraphe en italiques entre parenthèses venant après les exemples; 8° les comparaisons avec le sanscrit, et les formes dialectales sont consignées dans un autre paragraphe, également en italiques, mais entre crochets, qui termine l'article. — Quand un mot appartient à plusieurs parties du discours, l'article est divisé en autant de parties par les chiffres romains I, II, III, etc. Les mots dont la forme est identique, mais dont le sens et l'origine diffèrent, donnent lieu à des articles différents numérotés en chiffres arabes; il y en a neuf pour le premier vocable, *a*.

Cette imparfaite esquisse peut donner une idée de la richesse des renseignements contenus dans ce dictionnaire; ils sont aussi précis que nombreux. Ainsi au mot *achār* «habitude» on trouve un exemple dont il est dit qu'il existe une version légèrement différente, et, au mot *agyān* «folie» qui fait partie dudit exemple, on trouve cette autre version. Peut-

[1] Les auteurs, expliquant ces deux termes, citent deux mots anglais, dont les équivalents français peuvent nous servir : *rançon* et *rédemption* représentent tous deux le latin *redemptio*; «rançon» est un *tadbhava*, «rédemption» est un *tatsama*.

être les auteurs vont-ils parfois plus loin qu'il n'est nécessaire. La phrase donnée en exemple pour *a* (9) « nom de Vishnu » contient plusieurs autres noms qui sont aussi expliqués; mais je pense que ces noms viendront à leur place dans le dictionnaire, et c'est là que devra se trouver l'explication. Répétera-t-on alors ce qui est dit dans l'article *a* (9)? *Quod abundat non vitiat;* cependant il faut ménager le temps et la place et ne pas grossir outre mesure un ouvrage déjà fort étendu. Renverra-t-on à l'article *a* (9)? Il y aurait là un défaut de méthode. On est naturellement entraîné, dans un pareil travail, à donner prématurément, dès le début, des explications qui trouveraient, dans la suite de l'ouvrage, leur place naturelle; mais il importe de réagir contre cette tendance.

Ce dictionnaire est accompagné d'un autre travail distinct, mais parallèle et connexe, un index du *Rāmāyan* de Tulsīdas, dont le premier fascicule contient les huit premières pages et le second les suivantes jusqu'à 32. L'index est arrivé, dans cette trente-deuxième page, au mot *ēhā̃;* c'est simplement une liste de mots avec renvoi aux endroits où ils se trouvent dans le poème. On jugera du soin avec lequel ce relevé a été fait par ceci : que le mot *ati*, par exemple, particule du superlatif, occupe trois grandes colonnes, une page et demie; *ab* « maintenant », plus d'une colonne. Il faut dire que, selon M. Grierson, Tulsīdas n'est pas seulement l'imitateur, il est le rival de Valmiki, et que l'œuvre de ce poète est l'œuvre capitale de la littérature bihārī, pour ne pas dire de toute la littérature moderne de l'Inde. Elle peut être considérée en tout cas comme le point central, la base fondamentale des travaux sur lesquels repose le *Dictionary of the Bihārī language.* Au Congrès des orientalistes réunis à Vienne en 1886, M. Grierson a fait une communication sur *The mediæval vernacular literature of Hindūstan,* dont il fut distribué, séance tenante, un *abstract* de douze pages aux membres du Congrès — qui occupe cinquante-deux pages dans les *Verhandlungen* dudit Congrès — et qui est devenu en 1888 tout un volume où une suite de notices sur la vie et

les écrits de plus de neuf cents auteurs hindous retrace le tableau du mouvement littéraire dans l'Inde depuis le commencement du moyen âge indien jusqu'à nos jours. Dans ces trois publications d'étendue diverse, la place faite à Tulsīdas, à sa vie, à l'appréciation de son œuvre, aux manuscrits de ses poèmes, à ses autographes probables, aux extraits de ses œuvres est considérable. Elle n'est pas moindre dans le dictionnaire, et une grande partie des exemples est empruntée à ses écrits.

La première livraison de ce grand ouvrage a paru en 1885, la deuxième en 1889; je n'ai pas ouï dire que la troisième soit encore sortie de presse. L'achèvement de la publication nous paraît malheureusement bien éloigné. Les explications données par les auteurs pour le « long delay » de l'apparition du deuxième fascicule ne sont pas précisément rassurantes; plusieurs des causes qu'ils indiquent sont permanentes ou peuvent se renouveler, en particulier, la découverte d'ouvrages nouveaux qu'il faut lire et dont il faut faire avec soin des index pour incorporer dans le dictionnaire les matériaux qu'ils fournissent, de manière à éviter les suppléments et appendices. Cela veut dire que l'ouvrage se refait ou se complète à mesure qu'il s'imprime; il n'en vaudra que mieux, mais il sera fini d'autant plus tard.

Puissent les auteurs avoir le temps d'achever leur œuvre!

L. Feer.

Le Yi-King, texte primitif rétabli, traduit et commenté par Ch. de Harlez. Bruxelles, 1889, in-4°, 155 pages.

Cette publication de M. de Harlez est celle dont il avait déterminé le caractère et, pour ainsi dire, tracé le plan dans ce Journal (avril-juin 1887, p. 424-456). Depuis, l'auteur a publié (janvier-février 1891, p. 165-170) un article bibliographique où il justifie son système d'interprétation et dissipe quelques objections ou doutes. Je n'ai pas la compétence

suffisante — le temps me manquerait d'ailleurs — pour discuter à fond cet important travail. Je dirai seulement que M. de Harlez me paraît avoir réussi dans son entreprise; je crois, en particulier, que, se proposant de restituer le *Yi-King* dans sa forme primitive, il a eu raison d'écarter ce qui touche à la divination. Il me semble très vraisemblable *à priori*, et il paraît démontré par la tentative de l'auteur, que cet élément divinatoire est de date postérieure et a tous les caractères d'une véritable superfétation. Mais il est, en dehors de cela, un point sur lequel je voudrais faire une objection, ou plutôt demander des explications, poser une question à M. de Harlez et à tous ceux qui se sont occupés du *Yi-King*.

Si l'on examine les soixante-quatre « hexagrammes » du recueil sans faire attention à autre chose qu'à leur forme matérielle et extérieure, on remarque que ces signes, pris deux à deux, sont l'inverse l'un de l'autre; que chacun de ceux qui ont des numéros pairs, 2, 4, 6, 8..., est le contraire de chacun des signes portant des numéros impairs qui le précède, 1, 3, 5, 7..., en un mot que 2 est l'opposé ou la contre-partie de 1; 4, de 3; 6, de 5, et ainsi de suite.

Prenons pour exemple les caractères du commencement, du milieu, de la fin. Le *koua* 1 est formé de six traits continus; le 2, de six discontinus; l'opposition est palpable[1]. Le 31 est formé de trois lignes continues entre une ligne discontinue au-dessus, deux au-dessous; dans le 32, les deux lignes discontinues sont au-dessus, la ligne unique au-dessous[2]. Le 63 et le 64 sont formés de trois lignes discontinues et de trois lignes continues alternant: seulement, dans le 63, c'est la ligne discontinue qui commence la série; dans le 64, c'est la ligne continue[3].

Il y a donc une sorte de dualisme, d'opposition, d'antithèse, d'antinomie (quel que soit le nom dont on veuille

[1] 1 ䷀ 2 ䷁. — [2] 31 ䷞ 32 ䷟. — [3] 63 ䷾ 64 ䷿.

l'appeler) qui règne ainsi d'un bout à l'autre du tableau; et les 64 *kouas* pourraient être distribués en trente-deux sections renfermant chacune deux subdivisions :

I	II	III	...	XVI	...	XXXI	XXXII
1-2	3-4	5-6	...	31-32	...	61-62	63-64

Le fait que je signale me paraît indéniable. Cependant je ne vois ni M. de Harlez ni M. Philastre (leurs travaux sont les seuls sur le *Yi-King* que je connaisse) y faire aucune allusion. Le fait n'a-t-il pas été reconnu? Ou me trompé-je? Il me semble pourtant qu'il saute aux yeux.

Ce fait ne peut pas être fortuit; ce n'est pas par hasard que des combinaisons pareilles se présentent dans un recueil qui est d'ailleurs le résultat d'un long travail. Cette opposition dans la forme des signes devrait se réfléchir dans la signification qui leur est attribuée. Cependant c'est à peine s'il y en a trace; une seule fois, si je ne me trompe, M. de Harlez signale une opposition de sens, et il ne parle pas de celle de la forme; c'est à propos des *koua* 35-36. Il rapproche aussi les deux derniers, 63-64, mais pour constater leur concordance, non leur opposition. L'opposition, tant de forme que de sens dont il s'agit, est pourtant flagrante dans les deux premiers *koua* qui mettent en présence le ciel et la terre, les principes actif et passif (ou réceptif, comme dit M. de Harlez), et qui semblent inaugurer la série d'antithèses que nous offre la suite des soixante-quatre signes par les deux termes essentiels du dualisme chinois placés au frontispice du recueil. Le rapport de ces deux signes est, il est vrai, indiqué dans le texte explicatif, plutôt en vue de leur conciliation que de leur opposition ; et cela est naturel, puisqu'ils exercent une action combinée. Mais pourquoi ce rapport, sur lequel on n'insiste pas beaucoup d'ailleurs, est-il omis dans l'interprétation des *koua* suivants?

C'est que le dualisme règne d'une autre manière dans les soixante-quatre « hexagrammes » : chacun d'eux est considéré

comme la combinaison de deux « trigrammes » et, par conséquent, double; en sorte que l'on fait résulter le sens de la figure entière des rapports qui existent entre les deux éléments composants. Or l'opposition que nous avons signalée entre deux hexagrammes consécutifs, impair et pair, considérés en eux-mêmes, n'apparaît plus nettement ou disparaît totalement, si l'on considère dans chacun d'eux les trigrammes composants. M. de Harlez, dans son introduction, donne (p. 33-37) le tableau de ce dualisme interne avec l'interprétation qu'il suggère. Je l'appelle « interne », parce qu'il existe dans chaque *koua* individuellement, pour le distinguer de celui qui fait l'objet de mes observations et qui existe entre deux *koua* consécutifs distincts. Si l'on tient compte de ce dualisme interne tout en envisageant le groupement binaire auquel je m'attache, il résulte de cette manière d'envisager les *koua* des effets nouveaux et variés que les signes déjà pris comme exemple nous permettent de reconnaître.

Ainsi le trigramme de trois traits continus représentant le « ciel » et celui de trois traits discontinus représentant la « terre », il s'ensuit que les *koua* 1 et 2 signifient respectivement « ciel sur ciel », et « terre sur terre [1] ». Nous n'avons que deux termes répétés chacun deux fois. Les trigrammes ne font que renforcer le sens de l'hexagramme sans altérer le rapport des deux *koua*. Dans le 31 et 32, les trois traits continus avec un ou deux traits discontinus, soit en dessus, soit en dessous, donnent lieu à quatre trigrammes différents : car, deux traits continus surmontés d'un discontinu représentant « l'eau », un trait continu superposé à deux discontinus représente les montagnes; ce qui donne « eau sur montagne » (31); un trait continu surmonté de deux discontinus représente le « tonnerre », deux traits continus superposés à un discontinu représentent le « vent » : ce qui donne « tonnerre sur vent » (32)[2].

[1] 1 $\frac{\text{ciel}}{\text{ciel}}$ 2 $\frac{\text{terre}}{\text{terre}}$. — [2] 31 $\frac{\text{eau}}{\text{montagne}}$ 32 $\frac{\text{tonnerre}}{\text{vent}}$.

Nous avons quatre termes différents, nulle opposition apparente. Dans le 63 et 64, il se trouve que le trait continu entre deux discontinus représentant l'« eau des nuages » et le trait discontinu entre deux continus représentant le « feu » sont répétés chacun deux fois en haut et en bas alternativement; ce qui donne « nuages sur feu » (63) et « feu sur nuages » (64)[1]. Nous avons deux trigrammes, mais répartis dans les deux hexagrammes: il y a opposition.

La diversité des combinaisons nous oblige à citer un quatrième exemple. Nous pouvons prendre les *koua* 3 et 4, composés, le premier de trois traits discontinus intérieurs ayant un trait continu surmonté d'un discontinu au-dessus et un trait continu au-dessous; le deuxième des trois mêmes traits intérieurs, avec le continu au-dessus, le continu et le discontinu au-dessous. Or il se trouve que le trait continu entre deux discontinus, représentant les « nuages », forme la partie supérieure de 3 et la partie inférieure de 4; les autres éléments, le trait continu surmonté de deux discontinus représentant le « tonnerre », et le même trait superposé à deux discontinus représentant les « montagnes », il en résulte que 3 signifie « nuages sur tonnerre » et 4 « montagnes sur nuages[2] ». Nous avons trois signes ou trigrammes dont un est répété dans chaque hexagramme.

La combinaison des trigrammes dans deux hexagrammes consécutifs — impair et pair — se présente donc de ces quatre manières diverses : 1° deux trigrammes répétés chacun dans le même hexagramme; 2° deux trigrammes répartis dans les deux hexagrammes; 3° trois trigrammes dont l'un est répété dans les deux hexagrammes; 4° quatre hexagrammes. Le premier cas se présente quatre fois (1-2, 29-30, 51-52, 57-58); le deuxième se présente cinq fois (5-6,

[1] 63 nuages / feu, 64 feu / nuages. — [2] 3 ䷂ nuages / tonnerre, 4 ䷃ montagnes / nuages.

7-8, 11-12, 35-36, 63-64); le quatrième se présente six fois (17-18, 27-28, 31-32, 41-42, 53-54, 61-62); le troisième se présente dix-sept fois (3-4, 9-10, 13-14, 15-16, 19-20, 21-22, 23-24, 25-26, 33-34, 37-38, 39-40, 43-44, 45-46, 47-48, 49-50, 55-56, 59-60).

Je n'attache pas une grande importance au classement que je viens de présenter; je ne l'ai essayé que pour faire voir et m'assurer moi-même que l'opposition dont on peut, dont on doit, je pense, être frappé, quand on considère les *koua* pris deux à deux, impair et pair, semble s'évanouir quand on considère (comme le fait le texte), dans les signes pris deux à deux, les trigrammes dont on les déclare composés. Le dualisme interne de chaque *koua* efface ou a l'air d'effacer le dualisme des groupes binaires. Mais ce second dualisme subsiste malgré tout; du moins, je le vois clairement, et c'est sur l'existence et le sens de ce dualisme que je consulte les interprètes du *Yi-King*.

Reconnaissent-ils ce dualisme? — S'ils le reconnaissent, le tiennent-ils pour fortuit ou pour prémédité? Et, dans ce dernier cas, quel en est le sens et la portée? Y a-t-il là une inexplicable bizarrerie ou un mystère impénétrable?

L. Feer.

جامع اللطايف وكنز الخرايف. *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, par G. Delphin, professeur d'arabe à la chaire publique d'Oran. Paris et Alger. E. Leroux et A. Jourdan, 1891, vi-363 pages.

Au lieu de se borner, comme l'avaient fait ses devanciers, à réunir des contes, des fables et des proverbes, M. Delphin a eu l'heureuse pensée de nous donner, en outre, un assez grand nombre de notices exactes sur les us et coutumes des Arabes algériens. C'est ainsi, par exemple, que nous voyons figurer dans son Recueil, à la suite de contes et de fables, des descriptions d'instruments agricoles, de vêtements, de

jeux, etc. Mais ce qui constitue véritablement l'originalité de l'ouvrage, c'est l'idée d'avoir fait suivre chacun des textes d'un commentaire en arabe sur les mots peu connus ou dont le sens exact avait besoin, pour être bien fixé, d'une explication de quelque étendue. Ce commentaire est la reproduction fidèle des renseignements que fournissent les Arabes quand on leur soumet un texte contenant des mots que les dictionnaires ne donnent pas du tout ou sur le sens précis desquels ils laissent le lecteur dans l'embarras. Il s'en faut que ces renseignements soient toujours d'une exactitude irréprochable, en ce qui touche surtout à l'étymologie, mais ils ont l'avantage tout au moins de nous éclairer sur bien des particularités qu'on chercherait vainement ailleurs, de nous faire connaître certains détails fort curieux, et, pour n'en citer qu'un exemple, la façon singulière dont les Arabes déterminent l'essence d'un bois au moyen du goût qu'il laisse dans la bouche.

M. Delphin n'a donné jusqu'ici que la traduction du commentaire, mais il nous promet, pour une époque rapprochée, la traduction du texte qui n'est pas toujours aisé à comprendre, même pour quelqu'un qui est déjà familiarisé avec les formes particulières du dialecte arabe algérien. Il sera nécessaire, avant de publier ce nouveau travail, de revoir soigneusement le texte du commentaire que déparent quelques fautes typographiques, et la traduction qui parfois est incomplète. Ainsi à la page 48, note 2, 7e ligne du texte, le paragraphe commençant par الجّلابة a été complètement omis dans la traduction. Il y aurait aussi, ce me semble, avantage à corriger certaines orthographes qui gênent singulièrement la lecture, comme فيدك mis pour في يدك, non que je blâme le système ordinairement suivi, mais je ne vois pas bien la nécessité, dans un ouvrage de cette nature, de donner deux orthographes différentes pour une même expression et d'écrire فيدك à côté de في الليل qu'on pourrait fort bien employer avec les formes فالليل ou même فليل que l'on rencontre quelquefois.

A part ces quelques observations de détail, parmi lesquelles je relèverai encore la transcription du ح par un *h* placé après la voyelle qui accompagne cette consonne (*ahdidouan* pour *hadidouan* حديدوان), il n'y a qu'à louer le travail de M. Delphin. Grâce aux deux innovations qu'il y a introduites, il est de beaucoup supérieur à tout ce qui a été fait dans ce genre sur le dialecte arabe algérien, non seulement à cause de la grande variété de mots qu'il renferme, mais aussi à cause de la fidélité scrupuleuse avec laquelle il a reproduit la physionomie du langage parlé par les Arabes qui vivent loin des villes et ont ainsi conservé un idiome plus pur que celui de leurs coreligionnaires qui sont en contact fréquent avec les Européens. Car, de même que le berbère et l'arabe ont exercé l'un sur l'autre une influence réciproque, les langues européennes parlées en Algérie ont introduit dans le langage arabe des villes un certain nombre de mots et même de tournures que les Arabes de la campagne se refusent à admettre.

Il est à souhaiter que M. Delphin se hâte de terminer le second volume qu'il a promis, car, à en juger par la façon dont il a accompli la première partie de son travail, les arabisants auront alors, pour la première fois, un ouvrage complet et bien ordonné snr le dialecte arabe algérien.

O. Houdas.

Le Gérant,

Barbier de Meynard.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1891.

HISTOIRE
POLITIQUE, RELIGIEUSE ET LITTÉRAIRE
D'ÉDESSE
JUSQU'À LA PREMIÈRE CROISADE,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

(SUITE.)

CHAPITRE VIII.

ÉDESSE PENDANT LE IIIe SIÈCLE.

Situation politique d'Édesse sous les Romains. — Martyrs d'Édesse pendant les persécutions de Dèce, Dioclétien et Licinius. — Littérature apocryphe et apologétique.

Après Gordien III, l'Osrhoène est définitivement englobée dans l'empire romain dont elle forme une province, comme nous l'avons vu plus haut (p. 223-224). Elle est assujettie, comme les autres provinces, aux impôts et aux contributions en nature. Une curie composée des personnes les plus riches et les plus influentes veille à l'exécution des lois et est respon-

sable devant le gouvernement[1]. Édesse reçoit un gouverneur romain et une garnison romaine.

A l'avènement des Sassanides qui songeaient à reconstituer l'ancien empire perse, la guerre fut rallumée entre les deux grands États de l'Occident et de l'Orient et ne cessa qu'après la conquête arabe.

Gordien avait repris la Mésopotamie sur Ardaschir. Après lui, Philippe abandonna à son sort cette province ainsi que l'Arménie, mais il laissa les garnisons qui s'y trouvaient[2]. A la mort de Dèce en 251, Sapor, le fils et le successeur d'Ardaschir, profite de ce que Rome est en proie aux dissensions intestines et est obligée de faire face aux Goths, pour envahir la Mésopotamie. Édesse et les autres places fortes échappent aux Perses inhabiles aux sièges des villes. Valérien, après diverses tergiversations, se porte enfin au secours d'Édesse et traverse l'Euphrate.

Non loin d'Édesse fut livrée la bataille qui tourna en déroute pour l'armée romaine. Valérien fut fait prisonnier[3] et mourut en captivité. Antioche tomba au pouvoir de Sapor, mais Édesse se défendit énergiquement et, lorsque Sapor se retira devant Callistus, un général romain indépendant, et Odainath de Palmyre, les Édesséssiens firent payer un bon prix aux Perses leur passage sur leur territoire.

[1] Voir *Code Justinien*, XII, tit. XL, 2; tit. LVIII, 5.

[2] Voir Mommsen, *Rœmische Geschichte*, V, 422.

[3] A la fin de 259 ou au commencement de 260. (Voir Mommsen, *loc. cit.*, p. 430.)

La garde des provinces romaines en Asie fut alors confiée à Palmyre qui, tout en reconnaissant la suprématie de Rome, devint une puissance militaire de premier ordre et forma un royaume autonome. Odainath traverse l'Euphrate, dégage Édesse, entourée de nouveau par les Perses, reprend Carrhes et Nisibe en 264, et marche sur Ctésiphon.

Après la mort d'Odainath, son épouse Zénobie, au nom de son fils Waballath, dirigea le gouvernement d'une main virile. Non seulement elle conserva les possessions dont Odainath s'était emparé, mais elle conquit en outre le sud de l'Égypte. Une si grande puissance finit par porter ombrage à Rome. Zénobie elle-même s'était déclarée indépendante. Aurélien fit une expédition contre le royaume palmyrénien et, à la suite d'une bataille décisive livrée auprès d'Émèse, la vaillante reine tomba entre ses mains et les Romains s'emparèrent de Palmyre en 272. La défection de Zénobie avait entraîné pour les Romains la perte de l'Arménie et de la Mésopotamie. Aurélien, rappelé en Europe par d'autres soucis, ne songea pas alors à recouvrer ces provinces.

Probus dut également renoncer à s'occuper de l'Orient. Mais Carus, dès son arrivée au pouvoir, tourna ses regards de ce côté-là. Il reprit l'Arménie et la Mésopotamie et s'empara même de Séleucie et Ctésiphon. Sa mort violente mit fin à son expédition. Son successeur Numérien signa avec les Perses une paix qui assurait à l'empire romain le retour de l'Arménie et de la Mésopotamie.

Sous Dioclétien, Narsès tenta de reprendre ces deux provinces. Dioclétien confia la direction de l'expédition en Orient à son collègue Galère Maximien. Les débuts de cette expédition ne furent pas heureux et les Perses s'avancèrent jusqu'à Carrhes. Dioclétien se rend alors en personne sur le théâtre de la guerre et se dirige vers la Mésopotamie, tandis que Maximien gagne l'Arménie où il bat les Perses. Sa victoire amena la paix entre les belligérants et le Tigre forma de nouveau la frontière des deux empires.

Pendant ce temps, Édesse, protégée par ses murs, demeura à l'abri des calamités de la guerre, mais elle ne recouvra pas son indépendance. La citadelle continua à être occupée par une garnison romaine aux ordres du gouverneur. On n'est donc pas surpris d'apprendre que les persécutions dirigées pendant ce siècle contre les chrétiens eurent leur contre-coup en Osrhoène.

C'est en effet au temps de Dèce (249-251) qu'il faut placer le supplice du grand prêtre païen Scharbil, après sa conversion au christianisme, et la confession de Barsamya, évêque d'Édesse, qui avait succédé à ʿAbschelâma, successeur lui-même de Palout.

Les *Actes* de ces deux saints nous ont été conservés dans une rédaction syriaque apocryphe, publiée dans les *Ancient Syriac documents*, de Cureton [1].

L'an xv de Trajan et l'an III d'Abgar VII, en 416 des Séleucides, disent ces *Actes*, Trajan ordonne de

[1] Pages 41-72.

multiplier les sacrifices et de poursuivre les chrétiens qui refuseraient de participer aux holocaustes des victimes. Scharbil, le grand prêtre, présidait aux cérémonies d'une fête solennelle célébrée à Édesse le 8 de nisan (8 avril). Pendant cette fête, l'évêque Barsamya, accompagné du prêtre Tiridath et du diacre Schaloula, va trouver Scharbil et le convertit à la religion chrétienne. La nouvelle de cette conversion produit une vive émotion dans la ville. Les habitants abjurent le paganisme en grand nombre et reçoivent le baptême. Le procès de Scharbil est aussitôt instruit, mais ce martyr n'est exécuté que le 2 iloul (2 septembre). Ces *Actes*, rédigés par les greffiers Marinus et Anatolus, sont déposés dans les archives d'Édesse. Une note additionnelle déclare que Barsamya, qui convertit Scharbil, vivait au temps de Fabianus, évêque de Rome.

Les *Actes de Barsamya* font suite à ceux de Scharbil et appartiennent à la même rédaction. Ils reproduisent les mêmes dates : 416 des Séleucides, an XV de Trajan, avec la mention du consulat de Commode et de Cerialis. Aussitôt après l'exécution de Scharbil, Barsamya est conduit devant le gouverneur Lysanias, qui le fait fustiger et ordonne de le suspendre et de lui appliquer les peignes de fer. Mais, au moment où le supplice va commencer, arrivent à Édesse les lettres d'Alusis, le grand procurateur, le père des empereurs, qui mettent fin à la persécution. Barsamya est relaxé. Le lendemain Lysanias est relevé de ses fonctions. Ces *Actes* ont été ré-

digés par les greffiers Zenophilus et Patrophilus et contresignés par les *scharîrê* (fonctionnaires assermentés) Diodorus et Eutropius.

Ils se terminent par la note additionnelle constatant que Barsamya vivait au temps de Fabianus, évêque de Rome. Il avait reçu l'imposition des mains d'ʿAbschelâma. Celui-ci l'avait reçue de Palout. Palout avait été consacré par Sérapion, évêque d'Antioche, qui lui-même l'avait été par Zéphirin de Rome.

Cette note additionnelle rappelle celle qui se trouve à la fin de la *Doctrine*. (Voir ci-dessus, p. 242.) Les *Actes de Scharbil* et les *Actes de Barsamya* se rattachent en effet à la *Doctrine* par la chronologie qu'ils établissent. L'anachronisme qui dans celle-ci fait remonter Palout au commencement de notre ère a amené l'auteur des *Actes* à placer sous Trajan le martyre de Scharbil et la confession de Barsamya qui eurent lieu en réalité sous Dèce. On doit tenir pour exacte la mention que Sharbil et Barsamya vivaient au temps de Fabianus, évêque de Rome, de 236 à 250 [1]. Le synchronisme fourni par ces *Actes* et qui paraît si précis contient une erreur manifeste. La IIIe année d'Abgar VII correspond effectivement à l'année XV de Trajan, comme Gutschmid l'a montré [2]; mais le

[1] Voir Lipsius, *Die Edessenische Abgarsage*, p. 9, 41 et suiv.; Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse*, p. 142; Rubens Duval, *Journal asiatique*, 8e série, t. XIV, p. 40-58.

[2] *Untersuchungen ueber die Geschichte des Kœnigr. Osrhœne*, p. 27.

consulat de Commode et de Cerialis tombe la IXe année de Trajan, en 106. Cette dernière date concorde à un an près avec l'année 416 des Séleucides (octobre 104-octobre 105), mais non avec la XVe année de Trajan. Si ces *Actes* mentionnent des faits qui se passèrent sous Dèce, leurs descriptions se rapportent plutôt aux persécutions de Dioclétien et de Licinius. Les époques se mêlent et se confondent dans un enchevêtrement singulier, car le rédacteur a emprunté les principaux traits de ses tableaux à des sources différentes, sans les fondre et les harmoniser.

Les habitants d'Édesse qui se convertissent à la suite de Scharbil portent les mêmes noms que ceux qui se sont déjà convertis à la parole de l'apôtre Addai dans la *Doctrine*. Lysanias, le gouverneur d'Édesse, est le même Lysanias qui, sous Licinius en 319, fait subir le martyre à Habib, ainsi que nous le verrons plus loin. Alusis, le grand procurateur, le père des empereurs, est peut-être Volusianus, qui régna avec Gallus et Hostilianus[1]; mais l'auteur, en mentionnant l'édit de pacification, semble avoir en vue l'édit de Constantin, qui dans les *Actes d'Habib* met fin à la persécution de Licinius.

Comme la persécution de Dèce, celle de Dioclétien s'étendit jusqu'à Édesse, où plusieurs personnes

[1] Voir Gutschmid, *loc. cit.*, p. 18, qui remarque qu'il était facile de reporter à Trajan des traditions du temps de Dèce, car le nom complet du premier était Trajan Dèce.

subirent le martyre. L'histoire a conservé les noms de Gouria et de Schamouna. Le récit de leur confession et de leur supplice a été rédigé en syriaque par Théophile[1], un païen converti, mais sa rédaction ne nous a pas été conservée. Elle ne nous est connue que par le texte grec de Siméon Métaphraste[2]. Suivant ce texte, le martyre des deux saints eut lieu en l'an 600 des Séleucides (288-289 de J.-C.), la IXe année du règne de Dioclétien et la VIe du consulat de Maximien; Abgar, fils de Zoara, était préteur et Côna était évêque à Édesse.

Gouria et Schamouna, qui avaient été élevés à Édesse, menaient une vie entièrement consacrée à Dieu, loin du bruit de la foule. Ils sont cités devant Antonius, le gouverneur romain, parce qu'ils avaient refusé de sacrifier aux dieux. Tous deux confessent le Christ et ne se laissent pas intimider par les menaces des supplices. Ils sont jetés en prison avec beaucoup d'autres chrétiens. Quelque temps s'étant écoulé, Dioclétien mande à Musonius, le gouverneur d'Antioche, de se rendre à Édesse et d'instruire le procès des prisonniers. Gouria et Schamouna sont conduits les premiers devant le tribunal

[1] Voir *Anc. Syriac documents*, p. 85.

[2] Publié dans la *Patrologie grecque* de Migne, CXVI, p. 145. La traduction latine publiée par Surius (*De probatis sanctoram vitis*, Cologne, 1618, au 15 novembre, p. 339) a été réimprimée dans les *Anc. Syr. doc.*, de Cureton, p. 113. L'homélie de Jacques de Saroug sur Gouria et Schamouna a été également reproduite dans ce recueil, p. 96. Surius a donné, en outre, un autre récit, *loc. cit.*, p. 345. (Voir aussi les Bollandistes au 15 novembre.)

de ce juge suprême. De nouvelles menaces, suivies d'un commencement d'exécution, n'ont pas de prise sur ces vaillants confesseurs. Enfin, le 15 novembre de la même année, ils sont suppliciés hors de la ville et ont la tête tranchée.

A la suite des *Actes de Gouria et de Schamouna* sont placés les *Actes d'Habib*, rédigés par le même Théophile[1]. Habib subit le martyre vingt ans après Gouria et Schamouna, en l'an 620 des Séleucides (308-309), sous le consulat de Licinius et de Constantin[2], Julius et Baraq étant stratèges et Côna étant évêque à Édesse.

Pendant que la persécution sévissait, Habib, un diacre de Telzéha, bourg voisin d'Édesse, parcourait les environs en exhortant les chrétiens à demeurer fermes dans leur foi. Sa propagande est dénoncée au gouverneur de l'Osrhoène, Lysanias, qui, ne pouvant se saisir de la personne d'Habib, fait mettre en prison sa mère et ses parents les plus proches. Habib rentre à Édesse et va se livrer entre les mains de Lysanias. Il confesse publiquement le christianisme, les tortures ne réussissent qu'à l'af-

[1] La rédaction originale a été publiée avec l'homélie de Jacques de Saroug sur Habib, dans les *Anc. Syriac documents*, de Cureton, p. 73-96. La version grecque de Siméon Métaphraste qui suppose une rédaction différente et la version latine de Surius ont été imprimées dans les ouvrages cités p. 388, note 2. Saint Éphrem a également consacré une homélie à Gouria, Schamouna et Habib. (Voir *S. Ephremi Carmina Nisibena*, éd. Bickell, n° 33, p. 137.)

[2] Le consulat de Licinius et de Constantin eut lieu pendant les années 312, 313 et 315. (Voir Cureton, *Anc. Syr. doc.*, p. 188.)

fermir dans sa foi. Le gouverneur, désespérant d'avoir raison de sa résistance, le condamne à être brûlé vif. Il est exécuté le 2 septembre et inhumé dans le caveau de Gouria et de Schamouna.

Ces *Actes*, comme les *Actes de Scharbil* et les *Actes de Barsamya*, sont écrits dans un style descriptif, où l'on sent le travail de l'imagination. Mais ils diffèrent de ceux-ci en ce que les dates et les personnages peuvent être considérés comme véridiques. L'auteur n'avait aucune raison de faire un pieux mensonge, comme l'avait fait l'auteur des premiers *Actes*. Quelques inexactitudes dans le récit qui présente Constantin comme déjà chrétien lors de son expédition contre Maxence s'expliquent par une confusion facile à faire, mais ne prouvent rien contre la véracité du narrateur.

L'édit de Milan en 313, en assurant le libre exercice du christianisme, mit fin aux persécutions. La *Chronique d'Édesse*, si sobre de détails pendant les premiers siècles, ne parle pas des martyrs de l'Osrhoène. Elle mentionne seulement à l'an 657 des Séleucides (345-346 de J.-C.) l'érection d'une chapelle à la mémoire des Confesseurs. Cette chapelle s'élevait à l'endroit où avaient lieu les supplices. (Voir ci-dessus, p. 103.)

Les *Actes* que nous venons d'analyser nous font connaître les noms de deux gouverneurs de l'Osrhoène pendant cette période : Antonius sous Dioclétien et Lysanias sous Licinius. Nous apprenons par eux, en outre, que les successeurs de Palout

au siège épiscopal d'Édesse furent ʿAbschelama et Barsamya. Palout était évêque au commencement du IIIᵉ siècle; Barsamya, contemporain de Fabianus de Rome, vivait vers 250. A partir de cette dernière date jusqu'à Côna, les renseignements font défaut. Côna était déjà évêque d'Édesse en 289, selon les *Actes de Gouria et de Schamouna;* en 313, il pose les fondations de l'Église d'Édesse[1]. Entre 250 et 289, il y a un intervalle de trente-neuf années. Il est difficile d'admettre que Barsamya ait vécu assez vieux pour qu'on ne soit pas obligé de supposer un intermédiaire entre lui et Côna. Il y a plutôt là une lacune que nous ne sommes pas en état de combler[2].

Les persécutions furent un obstacle à l'extension du christianisme en Mésopotamie. Les polémiques qu'avaient entamées les différentes sectes religieuses subirent un arrêt. La lutte ne reprendra qu'avec saint Éphrem, un siècle plus tard.

La littérature est surtout apologétique. Les *Actes des martyrs*, dont nous ne possédons que des rédactions postérieures et amplifiées, offraient de pieuses lectures propres à affermir les chrétiens dans leur

[1] *Chronique d'Édesse*, dans Assémani. (*B. O.*, I, p. 393.)

[2] Dans les *Actes de Scharbil*, Tiridath le prêtre et Schaloulâ le diacre accompagnent Barsamya dans sa visite à Scharbil. M. Tixeront remarque judicieusement qu'on peut inférer de cette donnée que les successeurs de Barsamya furent ces deux personnages. C'est en effet avec la même hiérarchie qu'Aggai et Palout, les futurs successeurs d'Addai, sont indiqués dans la *Doctrine*. (Voir Tixeront, *Les origines de l'église d'Édesse*, p. 151.)

foi et à exciter leur zèle religieux. La légende d'Abgar, dans sa forme primitive, parut vers la même époque[1]. Elle donnait à l'Église d'Édesse une importance fictive, mais de nature à attacher les esprits crédules des lecteurs. Ce siècle fut peu littéraire. L'essor que les écrits de Bardesane avaient imprimé à la littérature syriaque n'eut qu'une courte durée. Mais il renaîtra bientôt, quand le christianisme, affranchi de la crainte des persécutions, luttera contre les anciennes hérésies qu'il déracinera, et se livrera aux stériles discussions de la christologie.

[1] Voir ci-dessus, p. 244.

CHAPITRE IX.

ÉDESSE PENDANT LE IVe SIÈCLE.

L'Église d'Édesse s'affirme comme orthodoxe. — Évêques d'Édesse pendant ce siècle. — Légende édessénienne relative à Julien l'Apostat. — Les orthodoxes persécutés par les Ariens. — Saint Éphrem et ses œuvres. — L'École des Perses et les études grecques à Édesse.

La paix conclue entre Narsès et Dioclétien assura quarante années de tranquillité à la Mésopotamie. En 313, l'édit de Milan, suivi bientôt de la conversion de Constantin le Grand, assura la victoire définitive du christianisme sur le paganisme. Désormais l'Église, maîtresse de ses destinées, s'occupe de fixer les dogmes. Les questions de christologie vont agiter le monde chrétien. L'Église d'Édesse entre dans le mouvement et prend une importance qu'elle n'avait pas encore eue.

Jusqu'alors la *Chronique d'Édesse* n'avait fait mention des chrétiens que d'une manière incidente, à propos de l'inondation de 201. Mais, à partir de 313, elle rapporte fidèlement les noms des évêques et les actes de leur administration. Cette administration n'est plus limitée aux soins du culte, elle s'étend aux établissements religieux et aux fondations de bienfaisance. L'évêque dispose de sommes importantes.

Voici la liste des évêques que la *Chronique d'Édesse* nous fournit pour ce siècle :

Côna,	avant	289	jusqu'en	313.
Sa'ad,	—	313	—	324.
Aitallaha,	—	324	—	346.
Abraham,	—	346	—	361.
Barsès,	—	361	—	378.
Vologèse,	—	379	—	387.
Cyrus,	—	387	—	396.
Silvanus,	—	396	—	398.
Pequida,	—	398	—	409.

En 313, peu de temps avant sa mort, Côna posa les fondations de l'église d'Édesse, qui fut achevée par Sa'ad. Il s'agit d'une reconstruction de l'ancienne église d'Édesse.

En 324, Aitallaha construisit le cimetière et le côté est de l'église. L'année suivante, il souscrivit au concile de Nicée à la tête des évêques de la Mésopotamie. L'Église d'Édesse par cet acte affirme son orthodoxie.

Après la reconstruction d'Amid par Constance, la Mésopotamie est divisée en deux provinces : l'Osrhoène avec Édesse pour capitale et la Mésopotamie proprement dite, dont Amid forme le chef-lieu. C'est à cette nouvelle division que fait allusion la *Chronique d'Édesse* quand elle dit que, en 381, Théodose reconstruisit Reschaina dans l'*Osrhoène*, expression dont elle se sert pour la première fois. En effet, au concile de Constantinople tenu au mois d'octobre de la même année, l'évêque

d'Édesse n'apparaît plus à la tête de la *Mésopotamie;* Vologèse ou Eulogius d'Édesse représente la province de l'Osrhoène, et Maras, évêque d'Amid, signe pour la province de la Mésopotamie.

En 328, l'église d'Édesse fut reconstruite et agrandie.

En 346, Abraham succéda à Aitallaha; il construisit l'église des confesseurs.

En 361, Barsès, qui était évêque d'Harran, fut appelé au siège d'Édesse devenu vacant par la mort d'Abraham.

En 370, fut construit le baptistère d'Édesse.

Pendant les dernières années de Constantin, la Mésopotamie orientale fut de nouveau troublée par les Perses. Après la mort de cet empereur et le partage de l'empire entre ses fils, Constance occupa l'Orient, mais ne sut pas le défendre contre les rois sassanides. Nisibe fut assiégée par Sapor II en 338, 346 et 350[1]. Son énergique résistance fit échouer les entreprises successives de ce roi et préserva la Mésopotamie.

Une expédition dirigée en 353 par le général Nohardès contre Batnan, place forte de la plaine de Saroug, n'eut pas plus de succès[2].

En 359, les Perses envahissent le nord de la Mésopotamie et mettent le siège devant Amid. Pendant ce temps, Sabinianus, qui commandait les

[1] Voir Julien, *Orat.*, I, p. 33; *Orat.*, II, p. 79; comp. Bickell, *S. Ephræmi syri Carmina Nisibena*, p. 11 et suiv.

[2] Ammien Marcellin, l. XIV, cap. III.

troupes romaines en Mésopotamie, campait tranquillement sous les murs d'Édesse dans le cimetière[1]. Amid succomba malgré une vigoureuse sortie des soldats gaulois de la garnison, qui infligèrent des pertes sensibles aux assiégeants. En reconnaissance de ce fait d'armes, Constance érigea auprès d'Édesse des statues aux centurions tombés dans le combat[2].

Constance était occupé à réunir des troupes et des vivres quand il apprit l'insurrection qui donna le pouvoir à Julien. Celui-ci prit à cœur de rétablir les affaires en Orient. Il se rendit en Mésopotamie et traversa l'Euphrate près de Batnan. Son arrivée fut d'abord saluée avec joie et il reçut auprès de Batnan une députation édessénienne qui lui offrit une couronne et l'invita à se rendre à Édesse. Mais l'empereur évita cette ville où il craignait un mauvais accueil de la part de la population chrétienne; il s'arrêta seulement à Harran, qui était encore un rempart du paganisme et, à ce titre, lui était plus sympathique[3]. Sans doute, à l'instigation des Harraniens, il fit saisir et distribuer à ses troupes les biens de l'Église orthodoxe d'Édesse et prit les mesures

[1] Ammien Marcellin, l. XVIII, cap. VII.

[2] *Ibid.*, l. XIX, cap. III et VI.

[3] Voir Zosime, p. 141; Théodoret, III, XXI; Sozomène, VI, I. Ammien Marcellin (l. XXIII, cap. III) ne parle pas de l'entrée de Julien à Édesse. Suivant une tradition, Julien aurait fait subir le martyre dans cette ville à Gemellus de Paphlagonie qu'il avait rencontré à Ancyre et qu'il avait traîné à sa suite. Voir *Menologium Basilii Porphyrogenetæ*, II, p. 21.

nécessaires pour éviter un soulèvement dans la ville[1]. Selon le roman syriaque de Julien, suivi sur ce point par Barhebræus[2], l'empereur aurait envoyé à Édesse une députation que les habitants auraient refusé de laisser entrer après l'avoir insolemment outragée. Le roman de Julien ajoute que l'empereur, vivement irrité, avait donné l'ordre à Jovinien (Jovien, son futur successeur), qui se trouvait alors à Nisibe avec un corps d'armée, d'aller châtier la ville insolente. Le pieux Jovien, qui était entièrement dévoué aux chrétiens, est très affecté à la réception de cet ordre qu'il communique à l'évêque de Nisibe. Le général et le prélat unissent leurs prières pour détourner de la ville sainte la calamité qui la menace. Leurs prières sont entendues de Dieu; Julien renonce à retirer les troupes de la frontière perse et remet sa vengeance au retour de son expédition en Babylonie. En même temps Jovien apprend par une vision que l'empereur apostat recevra un juste châtiment dans douze semaines[3].

Sous l'influence du roman de Julien, l'auteur d'une rédaction des *Actes de saint Éphrem*, dont nous parlerons plus loin, rapporte à cet empereur un épisode de la persécution ordonnée par Valens

[1] Voir Julien, *Epist.*, dans l'édition d'Hertlein, II, p. 547.

[2] Voir *Julianos der Abtruennige*, *ed. G. Hoffmann*, p. 122 et suiv.; Nœldeke, *Z. D. M. G.*, XXVIII, p. 272; Barhebræus, *Chron. syr.*, 68, 12.

[3] Voir *Julianos der Abtruennige*, p. 143; Nœldeke, *loc. cit.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

contre les orthodoxes d'Édesse. Julien, suivant cette rédaction [1], envoie des députés à Édesse pour ordonner aux habitants de venir lui rendre hommage à Harran et prendre part aux sacrifices offerts aux dieux. Les Édesséniens refusent d'obtempérer à ses ordres et se déclarent prêts à mourir plutôt que de renier leur foi. Une femme se présente même avec ses deux enfants pour recevoir la palme des martyres. Julien, furieux de la résistance d'Édesse, jure de venger cet outrage au retour de son expédition contre les Perses. Le pieux Jovinien (Jovien), qui faisait partie de l'expédition, pénètre en secret à Édesse et prie une nuit entière dans l'église de la vierge Marie [2]. Une vision lui annonce, à sa grande joie, que Julien recevra bientôt le châtiment de son apostasie et qu'il périra pendant l'expédition. A cet épisode l'auteur de cette rédaction rattache un hymne attribué à saint Éphrem et qui se rapporte évidemment à l'exil de l'évêque Barsès, comme il est indiqué dans la seconde rédaction. Nous reproduisons ici cet hymne [3] avec une traduction

[1] Voir *Acta S. Ephræmi*, d'après un manuscrit du Vatican, dans l'édition des œuvres de saint Éphrem par Bénédicte et Évodius Assémani, *S. Ephræmi syri opera omnia, syr. lat.*, III, p. xx; cf. J. Assémani, *Bibl. orient.*, I, p. 52. La rédaction de ces *Actes* contenue dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, n° 235, fol. 125, rapporte avec raison cet épisode à la persécution de Valens, comme nous le verrons ci-après.

[2] Cette église ne fut construite qu'à la fin du v° siècle; voir ci-dessus, p. 103.

[3] D'après le texte imprimé dans l'édition d'Évod. Assémani, *S. Ephræmi opera*, III, p. LVII.

française; en le comparant avec celui que nous donnons plus loin d'après l'autre rédaction, on verra les différences sensibles qui les distinguent.

ܐܘܪܗܝ ܫܒܩܬ ܩܢܝܢܗ̇ ،	Édesse a abandonné ses biens
ܘܒܬ̈ܐ ܕܝܠܗ̇ ܕܦܬܝܚܝܢ ،	Et ses maisons restées ouvertes;
ܘܢܦܩܬ ܥܡ ܪܥܝܐ ܕܝܠܗ̇ ،	Elle est sortie avec son pasteur,
ܠܘܩܒܠ ܪܫܝܥܐ ܕܢܬܫܢܩ .	A la rencontre du pervers pour [subir le supplice.
ܘܠܐ ܫܚܠܦܬ ܗܝܡܢܘܬܗ̇ ،	Elle n'a pas changé sa foi,
ܘܠܐ ܚܘܒܗ̇ ܕܠܘܬ ܡܪܗ̇ ،	Ni son amour pour son Seigneur;
ܘܦܣܩܘ ܟܠܗܘܢ ܣܒܪܗ̇ ،	Tous ses habitants ont renoncé à [l'espoir,
ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܗܟܢܐ .	Et ont prononcé ces paroles :
ܐܘܠ ܕܢܫܠܡ ܩܢܝܢܢ ،	Nous devons livrer nos biens
ܘܒܬ̈ܝܢ ܘܟܠ ܡܐ ܕܐܝܬ ܗܘ ܠܢ ،	Et nos maisons et tout ce que [nous possédons,
ܠܗܢܐ ܛܪܘܢܐ ܕܐܬܐ ܠܢ ،	A ce tyran qui est venu à nous,
ܘܠܐ ܢܫܚܠܦ ܗܝܡܢܘܬܢ .	Et nous ne changerons pas notre [foi.
ܐܘܪܗܝ ܡܠܝܬ ܒܘܪ̈ܟܬܐ ،	Édesse pleine de bénédictions
ܘܡܨܒܬܐ ܒܝܘܬܪ̈ܐ ،	Et parée de vertus,
ܥܡ ܗܘܢܐ ܘܡܕܥܐ ܥܝܪܐ ،	Douée d'intelligence et d'une con- [science vigilante,
ܘܝܕܥܬܐ ܥܡ ܚܟܡܬܐ ·	De la science et de la sagesse!
ܒܗܝܡܢܘܬܐ ܐܣܪܬ ܚܨܝ̈ܗ̇ ،	Elle a ceint ses reins de la foi
ܘܒܡܪܗ̇ ܐܟܬ ܟܠܗ̇ ܙܟܬ ،	Et avec son Seigneur elle a vaincu [les hérésies.
ܘܟܠܝܠܗ̇ ܒܚܘܒܐ ܐܬܬܪܝܡ ،	Sa couronne a été rehaussée par [l'amour,

ܡܫܝܚܐ ܢܒܪܟ ܠܥܡܘܪ̈ܝܗ̇ .	Que le Christ bénisse ses habitants !
ܐܘܪܗܝ ܒܫܘܒܚܐ ܡܨܛܒܬܐ ،	Édesse s'est parée de gloire
ܘܫܡܗ ܕܝܫܘܥ ܫܘܒܗܪܐ ،	Et a mis son orgueil dans le nom [de Jésus ;
ܘܐܦ ܒܫܠܝܚܗ ܡܫܬܒܗܪܐ ،	Elle est fière aussi de son envoyé,
ܒܐܕܝ ܫܠܝܚܐ ܛܘܒܢܐ .	Addai le bienheureux apôtre !
ܡܫܘܝܬܐ ܕܕܡܝܐ ܒܫܘܡܗܐ ،	Ville qui égale en renom
ܠܐܘܪܫܠܡ ܫܡܝܢܝܬܐ ،	La Jérusalem céleste !
ܐܘ ܐܘܪܗܝ ܟܡܐ ܠܝ ܕܐܡܪ ،	Ô Édesse ! Combien j'aurais à dire
ܘܐܟܪܙ ܥܠ ܫܘܦܪ̈ܝܟܝ ܪ̈ܡܐ ،	Et à proclamer sur tes beautés [sublimes !
ܕܐܟܐ ܐܢܐ ܠܐܪ̈ܝܟܘܬܐ ،	Dussé-je être vaincu par la lon-[gueur du sujet,
ܠܐ ܐܫܬܘܩ ܡܢ ܫܘܒ̈ܚܝܟܝ .	Je ne cesserai de chanter tes [louanges.

La mort de Julien près de Ctésiphon, en 363, termina la campagne. Jovien, nommé empereur par l'armée, signa avec Sapor une paix désavantageuse par laquelle il abandonnait Nisibe, qui, depuis Dioclétien, était demeurée au pouvoir des Romains. Quoique, aux termes du traité de paix, cette cession n'ait été faite que pour une période de cent vingt ans[1], cette ville demeurera définitivement acquise à l'empire perse. Elle reçut une colonie amenée du centre de la Perse[2], qui en modifia l'esprit et l'attacha à ses nouveaux maîtres, contre

[1] Voir *Chronique de Josué le Stylite*, édit. Wright, chap. VII.

[2] Voir Tabari, *Geschichte der Perser und Araber uebersetzt von Nœldeke*, p. 63.

lesquels elle avait si vaillamment lutté quelques années auparavant.

La retraite de Jovien, qui ressemblait à une déroute, fut vivement ressentie par les populations chrétiennes des bords du Tigre, éprouvées par les persécutions de Sapor et dévouées à leurs coreligionnaires de l'Occident.

La reddition de Nisibe amena l'expatriation de la partie riche et éclairée de la population chrétienne, qui se retira vers l'Ouest, principalement à Édesse. Parmi les émigrants se trouvait saint Éphrem, déjà connu par les poésies qu'il avait composées dans sa ville natale. De cette époque date vraisemblablement la fondation à Édesse de la célèbre École des Perses. La capitale de l'Osrhoène devint alors un centre d'études où affluèrent les chrétiens orientaux. Ce mouvement littéraire et scientifique de l'Orient vers l'Occident s'accentua pendant le ve siècle, jusqu'à la destruction de l'École persane d'Édesse, ainsi que nous le verrons sous le chapitre suivant.

Jovien se hâta de traverser la Mésopotamie et de gagner la Syrie en passant par Édesse, où il semble s'être arrêté quelques jours [1].

Après la reddition de Nisibe aux Perses, Amid et Édesse devinrent les deux principaux remparts

[1] Voir le roman syriaque de Julien l'Apostat, *Julianos der Abtruennige*, p. 228; cf. Nœldeke, *Z. D. M. G.*, XXVIII, p. 280. Ammien Marcellin, Zosime et Philostorgue sont muets sur ce passage de Jovien à Édesse.

de la Mésopotamie. Valens, qui, après Jovien, eut le gouvernement de l'Orient, tenta en vain de repousser les attaques de Sapor contre cette province. En 373, il se rendit à Édesse avec Modestus, préfet du prétoire. L'Église d'Édesse était alors divisée en orthodoxes et en Ariens. Les Ariens, soutenus par l'empereur qui professait leur hérésie, formaient un parti puissant. Saint Éphrem lutta en vain contre eux pendant les dernières années de sa vie, de 364 à 370, et consacra plusieurs de ses hymnes à la réfutation de leur doctrine[1]. Arrivé à Édesse, Valens persécuta les orthodoxes, condamna à l'exil l'évêque Barsès et voulut imposer aux habitants un évêque arien. Barsès quitta Édesse suivi de ses fidèles au mois de septembre 373. C'est à cet exil que la rédaction des *Actes de saint Éphrem* contenue dans le manuscrit syriaque 235 (fol. 125-142) de la Bibliothèque nationale[2] rapporte avec raison l'épisode que la rédaction de ces *Actes*, dans le manuscrit du Vatican, rattache à l'expédition de Julien en Mésopotamie, comme nous l'avons dit ci-dessus (p. 398). Suivant cette rédaction, pendant qu'Éphrem

[1] Voir Bickell, *S. Ephræmi syri carmina Nisibena, prologomena*, p. 8 et 22.

[2] Cette rédaction, qui diffère sur plusieurs points importants du texte du Vatican publié par Ev. Assémani, a été mise en lumière pour la première fois par M. Bickell, dans son *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, 1871, p. 26 et seq.; celui-ci en a publié des passages dans la *Z. D. M. G.*, XXVII, p. 600-604. M. Lamy l'a publiée en entier, d'après une copie de l'abbé Martin, dans le 2e volume de son édition de *S. Ephræmi syri hymni et sermones*, p. 5-90.

vivait encore à Édesse [1], l'empereur Valens vint établir son camp sous les murs de cette ville. Il donna alors l'ordre aux habitants de se rendre auprès de lui pour confesser leur foi. Ceux-ci se rendirent à la basilique de saint Thomas pour conjurer par leurs prières le danger qui les menaçait. Impatienté d'attendre, Valens envoie à un de ses généraux l'ordre de pénétrer dans la ville et d'en massacrer les habitants. Avant d'en venir à cette mesure extrême, le général leur adresse plusieurs avertissements. C'est pendant ce temps qu'il rencontre une femme conduisant ses deux enfants par la main et prête à subir avec eux le martyre plutôt que de renier sa foi. Valens, frappé d'étonnement devant un pareil sacrifice, se contente d'ordonner l'exil de l'évêque et du clergé. A cette occasion, saint Éphrem composa l'hymne suivant [2] :

ܬܪ̈ܥܐ ܕܒ̈ܬܐ ܕܫܒܝܩܝܢ . Les portes des maisons sont restées ouvertes,

ܡܕܝܢܬܐ ܐܪܦܝܬ ܡܢ ܢܦܩܬܐ . Édesse les a adandonnées pour sortir

ܥܡ ܪܥܝܐ ܠܡܥܪܐ ܕܐܡܘܬ . Avec son pasteur vers la fosse où elle doit mourir

[1] Éphrem mourut le 9 juin 373; l'exil des orthodoxes eut lieu quatre mois plus tard, au mois de septembre de la même année. Comp. aussi sur ce sujet Théodoret, *Hist. eccl.*, IV, p. XIV-XV; Socrate, IV, p. XVIII; Sozomène, VI, p. XVIII.

[2] Comme nous l'avons dit plus haut, saint Éphrem était déjà mort lors de l'exil de l'évêque Barsès. L'hymne que nous avons collationné sur le manuscrit de Paris a été publié par M. Bickell, dans la *Z. D. M. G.*, XXVII, p. 604; celui-ci en avait donné aupa-

ܘܠܐ ܠܫܚܠܦ ܗܝܡܢܘܬܗ .	Plutôt que de renier sa foi.
ܡܕܝܢܬܐ ܫܘܪܐ ܘܒܢܝ̈ܢܐ ؛	Que la ville, le rempart, les édifices
ܘܒ̈ܬܐ ܠܡܠܟܐ ܢܫܬܠܡܘܢ .	Et les maisons soient livrés au roi!
ܩܢܝ̈ܢܐ ܘܕܗܒܐ ܢܫܒܘܩ ؛	Nos biens, notre or, abandonnons-
ܘܠܐ ܢܫܚܠܦ ܗܝܡܢܘܬܢ ؛	Et ne changeons pas notre foi! [les
ܐܘܪܗܝ ܡܠܝܐ ܢܟܦܘܬܐ .	Édesse, pleine de chasteté,
ܡܠܝܐ ܚܟܡܬܐ ܘܣܘܟܠܐ .	Pleine de sagesse et d'intelligence;
ܠܒܝܫܐ ܫܘܦܪܐ ܪܘܚܢܝܐ ؛	Vêtue des charmes de l'esprit!
ܐܣܘܪ ܚܨ̈ܝܗ ܗܝܡܢܘܬܐ .	La ceinture de ses reins est la foi,
ܙܝܢܗ ܩܘܫܬܐ ܙܟܝܐ ܠܟܠ ؛	Ses armes, la vérité qui triomphe [de tout,
ܟܠܝܠܗ ܚܘܒܐ ܡܪܒܐ ܠܟܠ .	Sa couronne, l'amour qui grandit [tout.
ܡܫܝܚܐ ܢܒܪܟ ܠܥܡܘܪ̈ܝܗ .	Que le Christ bénisse ses habitants!
ܐܘܪܗܝ ܕܫܡܗ ܫܘܒܗܪܗ .	Édesse dont le nom fait son orgueil,
ܘܫܡ ܫܠܝܚܗ ܫܘܒܚܗ .	Et le nom de son apôtre, sa gloire,
ܘܫܡ ܪܥܝܗ ܣܘܟܠܗ .	Et le nom de son pasteur, son in- [telligence,
ܡܕܝܢܬܐ ܡܪܬܐ ܕܚܒܪ̈ܬܗ .	Ville, maîtresse de ses compagnes,
ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܝܬܝܗ ܛܠܠܐ .	Ville qui est l'ombre
ܕܗܝ ܐܘܪܫܠܡ ܕܫܡܝܐ .	De la Jérusalem des cieux!

Barsès mourut en exil au mois de mars 378, cinq ans après avoir quitté son siège épiscopal.

ravant une traduction latine dans son *Conspectus rei Syr. litterariæ*, p. 28. Dans l'édition de M. Lamy, mentionnée ci-dessus, il se trouve p. 78 du tome II. Son texte diffère notablement de celui que nous avons reproduit ci-dessus, p. 399; il est incontestablement meilleur.

A la fin de la même année, la mort de Valens vint mettre un terme au triomphe des Ariens et les orthodoxes rentrèrent à Édesse le 27 décembre 378.

L'émigration des orthodoxes amena une perturbation momentanée dans les affaires de la ville. Mais une autre cause d'appauvrissement autrement grave, ce fut l'entretien des troupes romaines qui campaient autour d'Édesse pendant les expéditions en Mésopotamie et qui rendaient particulièrement onéreuses les charges municipales de l'Osrhoène. Valens, par un rescrit adressé en 375 à Modestus, préfet du prétoire, força les principaux habitants à consacrer un de leurs fils à la curie [1]. Cette obligation fut confirmée en 384 par une loi de Théodose [2].

Vologèse (Eulogius) succéda à Barsès en 379, l'année même, remarque la *Chronique d'Édesse*, que Théodose monta sur le trône. Il construisit l'église de Mar Daniel, qui fut appelée ensuite l'église de Mar Domitius. Sous Cyrus, son successeur, le 22 août 394, on porta la châsse de saint Thomas au grand temple désigné sous le vocable de cet apôtre.

Théodose interdit les sacrifices païens et fit fermer les temples des dieux. Il autorisa cependant, par un décret adressé à Palladius en 382, le maintien d'un panthéon de l'Osrhoène, rempli d'idoles de prix et

[1] *Cod. Just.*, XII, tit. LVIII, 5. La citation de Bayer (*Hist. Osrhoena*, p. 226) est incomplète.

[2] *Cod. Theod.*, XII, tit. X, 105.

de riches *ex-voto*, mais à la condition qu'il servirait de lieu d'assemblée pour le peuple et qu'il n'y serait pas sacrifié [1].

Sous cet empereur, la Mésopotamie jouit de la tranquillité, grâce aux rivalités qui divisaient les Perses. En 384, Sapor III envoya une députation qui, après de longs pourparlers, signa la paix avec les Romains [2].

Cette province fut cependant troublée pendant quelque temps par l'invasion des Huns qui, au mois de juillet 396, ravagèrent l'Arménie, la Syrie et la Mésopotamie [3].

Le 22 juillet 396, Cyrus, évêque d'Édesse, mourut et Silvanus lui succéda à la fin de la même année ou au commencement de l'année suivante. Celui-ci mourut le 17 octobre 398 et fut remplacé par Pequida le 23 novembre suivant.

La gloire littéraire de ce siècle, ce fut l'illustre saint Éphrem. Malgré le vif éclat dont le nom de ce Père de l'Église syriaque brilla de son vivant même, on

[1] *Cod. Theod.*, XVI, tit. x, 3.

[2] Marcellin Comes, p. 85; Nœldeke, *Tabari*, p. 70, note 2.

[3] Voir Josué le Stylite, édit. Wright, chap. IX; *Liber Chalipharum*, dans le premier volume des *Anecdota syriaca* de Land, p. 108; Nœldeke, *Tabari*, p. 72, note 1. Suivant l'auteur des *Acta S. Ephræmi*, dans le manuscrit de Paris (voir Bickell, *Conspectus rei Syr. litterariæ*, p. 27; *Z. D. M. G.*, XXVII, p. 602-603; Lamy, *S. Ephræmi syri hymni et sermones*, II, p. 74-75), cette invasion aurait eu lieu du vivant de saint Éphrem, qui écrivit à ce sujet. Mais Éphrem était mort déjà depuis vingt-trois ans. « Les Huns, dit cet auteur, pillèrent les couvents de moines et de nonnes qui se trouvaient sur la montagne sainte d'Édesse. »

possède peu de renseignements certains sur sa vie, qui semble s'être écoulée dans l'ascétisme le plus humble. Sa biographie est donnée dans des *Actes* dont les deux rédactions connues [1] diffèrent sur plusieurs points importants, mais qui toutes deux sont pauvres en dates. Le texte du manuscrit de la Bibliothèque nationale qui contient l'une de ces rédactions est de beaucoup préférable à celui du manuscrit du Vatican qui renferme l'autre. Il suffira d'analyser ici ces *Actes* d'une manière sommaire, en laissant de côté les anecdotes et les miracles dont l'imagination orientale les a ornés.

Saint Éphrem, rapportent ces *Actes*, naquit à Nisibe, au temps de Constantin, d'un père qui était dans cette ville prêtre d'une idole appelée Abizal (Abnil, dans le manuscrit du Vatican). Dès son enfance il refusa de prendre part aux sacrifices offerts aux dieux. Son père, ne pouvant vaincre sa résistance, le chassa un jour de sa maison. Éphrem se rend alors auprès de Jacques, évêque de Nisibe, qui l'admet au nombre de ses disciples et l'emmène avec lui au concile de Nicée.

Après la mort de Constantin, Sapor vint mettre le siège devant Nisibe. Il était sur le point de s'emparer de la ville, lorsque, à la prière d'Éphrem,

[1] Voir sur ces rédactions ci-dessus, p. 398, note 1, et p. 402, note 2. Un résumé très succinct de cette biographie se trouve aussi dans un manuscrit de la Bibliothèque de Berlin (coll. Sachau, n° 165, fol. 6); M. Lamy l'a communiqué dans son édition de *S. Ephræmi syri hymni et sermones*, II, VIII, note 5.

des armées de mouches et de taons s'abattirent sur les éléphants et les chevaux de l'armée perse et forcèrent Sapor de renoncer à son entreprise[1]. Jacques ne survécut à ce siège que quelques jours; Éphrem continua à séjourner à Nisibe et à s'y perfectionner dans tous les genres de la vertu, jusqu'à la reddition de cette place aux Perses. Il se rendit alors à Beith-Garbaia, où il avait reçu le baptême à l'âge de dix-huit ans[2], après avoir été instruit dans les saintes Écritures. Les persécutions dirigées contre les chrétiens de la Perse le forcent à se retirer à Amid, mais il y demeure peu de temps; à la fin de la même année, il se fixe à Édesse. Il se loue d'abord comme serviteur dans un établissement de bains, pour s'assurer les moyens de vivre; puis, poussé par le goût des études et de la vie ascétique, il quitte la ville et se choisit une retraite sur la montagne sainte d'Édesse au milieu des anachorètes. Son commentaire sur la *Genèse* le met en évidence et il est sollicité de venir enseigner à l'École d'Édesse. Il veut refuser cet honneur, mais une vision céleste le force à accepter. C'est à cette époque qu'il rédige ses écrits contre les hérétiques. Son enseignement lui attire un grand nombre de disciples, parmi les-

[1] Il s'agit du siège de l'année 338; comp. Barhebræus, *Chron. syr.*, p. 66; *Liber Chalipharum*, dans Land, *Anecd. syr.*, I, p. 2 (p. 104 de la traduction); Théodoret, *Hist. eccl.*, II, p. 26; Lamy, *S. Ephræmi hymni et sermones*, II, p. 19, note.

[2] Dans le manuscrit du Vatican : *où il reçut le baptême à l'âge de vingt-huit ans.*

quels se trouvaient Zénobius, le diacre, Mar Isaac, Asuna, Julien et Siméon[1].

Le bruit qui se faisait à ce moment autour du nom de saint Basile et qui se répandait partout le remplit du désir de connaître cet illustre évêque. Il part accompagné d'un interprète, car il ne savait pas le grec. Arrivé au bord de la mer, il trouve un navire en partance pour l'Égypte; il s'y embarque et descend dans l'ancien pays des Pharaons, qu'il trouve en proie à l'arianisme. Il passe huit ans à combattre cette hérésie, puis il part pour Césarée de Cappadoce. Saint Basile l'accueille avec joie et lui confère le diaconat. Ayant appris que, pendant son absence, les hérésies avaient relevé la tête à Édesse, Éphrem retourne en Mésopotamie. Il passe par Samosate et rentre à Édesse. Il recommence aussitôt à lutter contre les sectateurs de Bardesane, d'Arius, de Manès et de Marcion, qu'il foudroie de ses hymnes virulents.

Quatre années s'étaient écoulées depuis son retour dans la capitale de l'Osrhoène, lorsque saint Basile lui adressa deux légats chargés de le consacrer évêque. Saint Éphrem refusa d'accepter cette dignité et sut par des subterfuges échapper aux sollicitations de son entourage. Il eut pour ami Mar Saba, un pieux moine, en l'honneur duquel il com-

[1] Dans le manuscrit du Vatican : Zénobius, le diacre, Isaac, Siméon et Abraham. Dans le *Testament d'Éphrem :* Abba, Abraham, Siméon, Mara et Zénobius.

posa plusieurs hymnes[1]. Il écrivit des poésies sur des évêques et des personnages pieux de son temps, sur la chute de Nicomédie, sur Nisibe et son évêque Jacques, sur Constantin. Il commenta l'Ancien et le Nouveau Testament, décrivit les fléaux dont il fut le témoin et consacra des hymnes aux martyrs d'Édesse, Gouria et Schamouna[2].

Du vivant de saint Éphrem, ajoutent ces *Actes*, eurent lieu l'invasion des Huns[3] et la persécution de Valens contre les orthodoxes[4]. Saint Basile précéda dans la tombe saint Éphrem, qui composa plusieurs hymnes sur ce saint évêque.

A la piété Saint Éphrem joignait la charité, dont il donna des exemples pendant une famine. Il mourut entouré de la vénération de tous et ses obsèques attirèrent une foule considérable de tous les lieux voisins.

Selon cette biographie, saint Éphrem naquit sous Constantin, fut baptisé à l'âge de dix-huit ans et suivit Jacques de Nisibe au concile de Nicée en 325. Cette dernière date nous oblige à reporter la naissance de saint Éphrem à la première année du règne de Constantin, en 306, en supposant que saint Éphrem n'était devenu chrétien qu'un an avant son départ

[1] Édités par M. Lamy dans *S. Ephræmi hymni*, III, p. 837-936.

[2] Voir ci-dessus, p. 388.

[3] Voir ci-dessus, p. 406, note 3.

[4] Voir ci-dessus, p. 402. Dans le manuscrit du Vatican, cette persécution est rapportée à Julien au lieu de Valens, comme nous l'avons dit plus haut, p. 398.

pour Nicée. Mais sa présence à Nicée semble fort problématique, comme le remarque M. Nœldeke [1], car il n'y est fait nulle part allusion dans ses écrits. Si la date de sa naissance est incertaine, celle de sa mort est connue; elle tombe le 9 juin 373 [2]. Éphrem, ayant quitté Nisibe en 363, ne vécut à Édesse que dix années au plus, peut-être même neuf, si l'on admet avec son biographe qu'il n'arriva à Édesse qu'une année après son départ de Nisibe. Son activité intellectuelle dans l'Osrhoène fut prodigieuse, comme l'attestent les nombreuses œuvres qu'il écrivit à cette époque-là; celles-ci suffisent largement à remplir la dernière période de son existence. Il n'est donc pas admissible qu'il ait passé huit ans en Égypte. Son voyage dans ce pays doit être tenu pour fictif, ainsi que sa visite à saint Basile à Césarée de Cappadoce.

La vie de ce Père, si pauvre qu'elle soit de faits positifs, a dû être écrite de bonne heure après la mort de saint Éphrem, observe M. Nœldeke [3], car elle fut utilisée par des auteurs du commencement du ve siècle et peut-être de la fin du ive. Cependant les rédactions que nous en possédons sont de beaucoup postérieures. A propos de l'arrivée d'Éphrem

[1] Voir *Götting. Gelehrte Anzeigen*, 1887, p. 83.

[2] D'après la *Chronique d'Édesse* dans Assémani, *B. O.*, I, p. 54; Jacques d'Édesse, dans Lamy, *S. Ephræmi hymni*, II, p. VIII, note 2, et d'autres auteurs; comp. Bickell, *S. Ephræmi carmina Nisibena*, p. 9, note; Nœldeke, *Gött. Gelehrte Anzeigen*, 1887, p. 84.

[3] *Loc. cit.*, p. 84.

à Édesse, elles parlent du fleuve du Daiçan *qui entoure la ville;* or ce n'est que sous Justinien que le Daiçan reçut cette direction, comme nous l'avons rapporté ci-dessus (p. 94). Le manuscrit du Vatican mentionne les Stylites aux obsèques d'Éphrem; cet ordre, comme l'a remarqué Assémani [1], fut fondé par Siméon en 459.

La grande influence qu'Éphrem exerça en Orient lui valut le titre de *Prophète des Syriens.* Cette influence ne fut pas limitée à la Syrie et à la Mésopotamie, mais s'étendit sur tout le monde chrétien. On possède de ses écrits des traductions grecques, arméniennes, coptes, arabes, éthiopiennes, etc. C'est surtout par la poésie qu'il chercha à inculquer à ses disciples les doctrines qu'il professait. Il avait, nous apprend son biographe, constitué un chœur de vierges, qui se rendaient assidûment à l'église matin et soir, et chantaient sous sa direction les hymnes qu'il avait composés. C'est également par des hymnes (et en cela il se montra l'heureux émule de Bardesane) qu'il combattit les nombreuses sectes hérétiques répandues dans l'Asie antérieure et parmi lesquelles ce Père de l'Église cite lui-même les Ariens, les Eunomiens, les Catharistes, les Ophites, les Marcionites, les Valentiniens, les Manichéens, les Bardesanites, les Koukoiens, les Paulianistes, les Sabbatiens et les Borboriens [2]. Ses principales attaques,

[1] Voir Assémani, *B. O.*, I, p. 54.
[2] *Ibid.*, p. 145.

comme le remarque son biographe, furent dirigées contre les doctrines de Marcion, de Manès, de Bardesane et d'Arius. Elles datent de l'époque qu'il vivait à Édesse. Les poésies qu'il composa à Nisibe ont trait surtout à l'histoire de cette ville et aux sièges qu'elle eut à subir pendant les premières années du règne de Sapor II.

Les poésies de saint Éphrem se divisent en homélies (ܡܐܡܪ̈ܐ, *mimré*) et en hymnes (ܡܕܪ̈ܫܐ, *madrâsché*). Les homélies se composent de vers de sept syllabes. Les Syriens ont aussi donné le nom d'homélies à quelques-unes des compositions en prose de cet auteur. Les hymnes sont formés de strophes qui comprennent plusieurs vers ayant soit un nombre égal de syllabes, soit un nombre différent[1]. Ces hymnes et ces homélies servirent de modèle aux Pères de l'Église syriaque qui cultivèrent ce genre de littérature; ils prirent place dans les rituels, bréviaires et recueils destinés aux offices, aussi bien chez les orthodoxes que chez les Jacobites et les Nestoriens. Souvent, il est vrai, on attribua à ce Père des œuvres de ses disciples ou d'auteurs moins connus.

Les commentaires de saint Éphrem sur l'Ancien Testament ne nous sont parvenus que fragmentairement dans une *Catena Patrum in Scripturam* rédigée par Sévère, un moine d'Antioche, en 861. La majeure partie a été publiée dans l'édition ro-

[1] Voir Lamy, *S. Ephræmi hymni et sermones*, III, p. VIII.

maine [1]; une autre partie dans l'édition de M. Lamy [2]. Ils sont basés sur la version syriaque dite *Peschito* [3]. Les commentaires sur le Nouveau Testament, qui ne nous ont pas été conservés dans le texte original, suivaient la même version; mais saint Éphrem se servit aussi du *Diatessaron* de Tatien, dont il fit un commentaire qui nous est connu par une version arménienne. C'est également dans une version arménienne que son commentaire sur les Épîtres de saint Paul nous a été transmis.

Saint Éphrem est encore l'auteur de nombreux discours exégétiques en prose.

Les publications de ses œuvres se sont beaucoup accrues depuis la grande édition romaine, due aux maronites Bénédicte et Assémani.

M. Bickell a fait paraître en 1866 une collection d'hymnes sous le titre de *S. Ephræmi syri carmina Nisibena* qui renferme, outre les poésies composées à Nisibe, des hymnes relatifs à Édesse et à Harran et qui appartiennent à la seconde époque de l'auteur.

Le recueil de M. Overbeck, intitulé *S. Ephræmi syri... opera*, contient des hymnes contre l'empereur Julien composés à Nisibe, des traités contre les héré-

[1] Voir *S. Ephræmi syri Opp. syr. lat.*, t. I-II.

[2] Voir *S. Ephræmi syri hymni et sermones*, II, p. 105-310.

[3] Saint Éphrem, ne sachant pas le grec, ne pouvait consulter la Septante. Les citations qui viennent de cette source sont donc des interpolations postérieures à saint Éphrem; comp. Nœldeke, *Gött. Gelehrte Anzeigen*, 1887, p. 81.

tiques, des fragments de commentaire, divers traités, une épître, des hymnes sur le paradis et une homélie sur le baptême de Constantin.

M. Zingerle a publié quelques homélies [1].

Enfin l'importante publication de M. Lamy que nous avons eu l'occasion de citer souvent plus haut comprend sous le titre de *Hymni et sermones* les œuvres de ce Père qui se trouvaient encore inédites dans les diverses bibliothèques de l'Europe, surtout dans celle du *British Museum*.

On a parfois attribué à saint Éphrem des ouvrages qui lui sont postérieurs et qui appartiennent à son école. De ce genre est le soi-disant *Testament de saint Éphrem* [2]. Mais on peut considérer comme véridique l'attribution que Salomon de Bassora a faite à cet auteur du poème sur Joseph [3]. Le mètre heptasyllabique et le style favorisent cette hypothèse, quoiqu'un manuscrit en revendique la paternité pour Mâr Balai [4]. Ce poème, qui renferme douze chants, vient d'être publié par M. Bedjan dans une deuxième édition complète. La première édition, parue en 1887, ne comprenait que les dix premiers chants.

[1] *S. P. Ephræmi sermones duo*, dans ses *Monumenta syriaca*, I, p. 4, 1869.

[2] Voir *S. Ephræmi syri opera græca*, édit. Ev. Assémani, II, p. 345-410 (avec variante, p. 433); Overbeck, *S. Ephræmi... opera*, p. 137-156.

[3] Voir *The book of the bee*, édit. Budge, p. 47, 15.

[4] Voir Overbeck, *S. Ephræmi... opera*, où sont édités les chants I et VIII, p. 270 et suiv.

M. Lamy en avait reproduit le texte avec une traduction latine dans le troisième volume de son ouvrage intitulé : *S. Ephræmi hymni et sermones.* C'est dans des manuscrits venus de l'Orient que M. Bedjan a eu l'heureuse fortune de trouver d'abord les dix premiers chants et ensuite les deux derniers chants. La deuxième édition est suivie d'un petit poème sur la prétendue translation des reliques de Jacob à Constantinople, dont l'auteur est désigné sous le nom de Bani. Salomon de Bassora parlait aussi d'un treizième chant sur la translation de ces reliques.

On cite encore saint Éphrem comme l'auteur d'une vie de Mâr Abraham de Kidouna. M. Lamy vient de publier dans le dixième volume des *Analecta Bollandiana* le texte syriaque de cet opuscule, qui paraît être postérieur à saint Éphrem. Les quinze hymnes que ce Père avait consacrés à son ami Abraham de Kidouna ont été publiés par M. Lamy dans *S. Ephr. hymni,* III, p. 750 et suiv.

Saint Éphrem était doué d'une imagination ardente, mais il est prolixe et son style manque de chaleur. Ses poésies, qui ressemblent à de la prose rythmée, étaient admirablement adaptées au plain-chant de l'église. Ce genre de littérature porte bien l'empreinte du génie syrien, qui ne s'éleva jamais plus haut.

Saint Éphrem professa à Édesse sans doute à l'École des Perses. Il eut de nombreux disciples, dont quelques-uns ont passé à la postérité. Le *Testament de saint Éphrem* cite : Abha, Abraham, Si-

méon, Mara d'Aghel et Zénobius de Gozarte, auxquels on doit ajouter Isaac et Jacob[1].

Abha est indiqué comme l'auteur d'un commentaire sur les Évangiles, d'un discours sur Job et d'une explication du verset 9 du psaume XLII[2].

Zénobius, qui était diacre de l'Église d'Édesse, écrivit des traités contre Marcion et Pamphyle, et plusieurs épîtres[3]. Il fut le maître d'Isaac d'Antioche et d'Absamia, le neveu d'Éphrem, dont nous parlerons sous le chapitre suivant.

Isaac fut presbyter et écrivit sur la Trinité. On lui attribue, ainsi qu'à Zénobius, une Vie de saint Éphrem[4].

La gloire de saint Éphrem semble avoir éclipsé et fait tomber dans l'oubli les autres auteurs édesséniens de ce siècle. L'École des Perses prospérait et attirait à Édesse des étudiants accourus des divers points de la Mésopotamie et principalement des provinces chrétiennes de la Perse, en proie aux persécutions des Mages. L'activité de cette école était dirigée vers les études grecques considérées comme une des branches de la théologie. A ce siècle remontent certainement des traductions des œuvres

[1] Comp. ci-dessus, p. 409; Assémani, *B. O.*, I, p. 25; Wright, *Catal. of the Syriac ms.*, p. 992, col. 2, et *Syriac literature*, dans l'*Encyclopedia britannica.*

[2] Comp. Wright, *Catal. of. the Syr. ms.*, 831, col. 1; 1002, col. 1; *Syriac literature*, p. 85.

[3] Voir *Catalogue d'Abdischo*, dans Assémani, B. O. I, p. 168. Cf. *ibid.*, III, 1, p. 43.

[4] Voir *Catalogue d'Abdischo, loc. cit.*

d'Eusèbe. « Les plus anciens manuscrits syriaques sont édesséniens, remarque Wright[1], tels sont : le fameux manuscrit du *British Museum, add.* 12150, daté de la fin de 411, et le ms. également célèbre de Saint-Pétersbourg, écrit en 462. Le premier contient les *Recognitiones* attribuées à saint Clément, les discours de Titus de Bostra contre les Manichéens, la Théophanie d'Eusèbe et l'histoire des martyrs de la Palestine; le second, l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe. Il est évident que le texte qu'offrent ces manuscrits a passé successivement par les mains de plusieurs scribes. Ces ouvrages ont donc été traduits en syriaque du vivant même de leurs auteurs, ou très peu de temps après leur mort, car Eusèbe mourut en 340 et Titus en 371. Il est très probable que l'un ou l'autre de ces auteurs avait un ami dans le chef-lieu de l'enseignement du syriaque, qui fit pour lui ce que Rabboula entreprit pour saint Cyrille[2]. »

[1] *Syriac literature*, dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 830[b].
[2] Comp. Merx, *Atti del IV Congr. intern. degli orientalisti.*

CHAPITRE X.

ÉDESSE PENDANT LE Ve SIÈCLE.

Fléaux qui désolèrent l'Osrhoène : une troisième inondation du Daiçan, une maladie épidémique, les sauterelles. — Les saturnales célébrées à Édesse. — Le gouverneur Alexandre signalé pour sa justice. — Évêques d'Édesse pendant ce siècle. — Rabboula fait triompher la foi orthodoxe; il détruit les derniers restes du paganisme, convertit ou chasse les hérétiques; il combat énergiquement le nestorianisme. — Hibha, son successeur, favorise l'extension du nestorianisme. — Destruction de l'École des Perses. — La littérature à cette époque. — La légende de l'homme de Dieu.

Pendant ce siècle, la paix dura entre les Romains et les Perses; le traité qui assurait la possession de Nisibe à ceux-ci pour toute cette période encore fut fidèlement observé des deux côtés. Péroz reçut même des subsides en argent de Zénon, pendant l'expédition qu'il dirigea contre les Huns. Une clause du traité stipulait, en effet, que les deux empires se prêteraient une aide mutuelle en cas d'attaque des peuplades voisines[1]. Zénon tenait d'autant plus au maintien de la paix qu'il avait à faire face à ses ennemis de l'intérieur. Après avoir repris possession de son trône, que Basilisque avait usurpé et occupé pendant quelque temps, il eut à combattre Léontius et Illus qui s'étaient déclarés indépendants à Antioche,

[1] Voir *Josué le Stylite*, édit. Wright, chap. VIII-X.

où ils commandaient; Léontius avait même pris le titre d'empereur. Jean le Scythe vint enfin, à la tête d'une nombreuse armée, livrer bataille aux rebelles. Mais les habitants d'Antioche forcèrent ceux-ci à quitter leur ville. Ils passèrent l'Euphrate et envoyèrent un de leurs partisans, nommé Matronianus, occuper Édesse. Les Édesséniens fermèrent leurs portes et se mirent en état de défense. Illus et Léontius furent vaincus par les troupes de Zénon et se retirèrent dans une forteresse qu'ils s'étaient préparée de longue main.

Les calamités de la guerre furent ainsi épargnées à Édesse, mais cette ville fut en proie à d'autres fléaux : les inondations, les épidémies et les sauterelles qui affligèrent ses habitants et son territoire [1].

La troisième inondation du Daiçan qui renversa les murs de la ville eut lieu, suivant la chronique d'Édesse en l'an 724 des Séleucides, probablement à l'automne de l'année 412 de notre ère.

Une épidémie étrange s'attaqua au peuple pendant l'année 806 des Séleucides (494-495 de J.-C.), rapporte la chronique de Josué le Stylite [2]. Elle se manifesta chez les uns par des bubons pleins de pus qui tuméfiaient la face et la rendaient hideuse; d'autres personnes étaient couvertes sur tout le corps d'ulcères et de pustules qui s'étendaient depuis la paume des mains jusqu'à la plante des pieds; parfois

[1] Voir *Chronique de Josué le Stylite*, édit. Wright, chap. XIII et suiv., et la *Chronique d'Édesse*, Assémani, B. O., I, p. 406.

[2] Édit. Wright, chap. XXVI.

aussi il se formait de profondes crevasses sur les membres. Cependant le mal ne durait pas longtemps; il n'eut pas d'effet pernicieux; il laissait seulement des marques après la guérison.

Cette épidémie revint deux ans après. Elle affecta les yeux de beaucoup de personnes dans la ville et les villages environnants et leur fit perdre la vue. L'évêque Cyrus montra beaucoup de zèle et d'abnégation pendant cette épidémie. Il engagea les habitants à offrir un tabernacle d'argent où l'on déposerait les vases consacrés à l'office de la commémoration des martyrs.

Le 17 mai 496, on célébra à Édesse, pour la première fois, des Saturnales[1]. Cette fête fut renouvelée au mois de mai des années suivantes jusqu'à ce qu'elle fut supprimée définitivement par un édit de l'empereur Anastase, en 502. Voici la description qu'en fait Josué le Stylite. Elle commençait la nuit du vendredi au samedi, au milieu des illuminations qui sillonnaient les bords du fleuve depuis la porte du Théâtre jusqu'à la porte des Grottes. Un danseur fameux, du nom de Trimerius[2], excitait l'en-

[1] Ou peut-être des *jeux olympiques* dans lesquels on récitait des poèmes mystiques. Comp. Bar Bahloul, *Lexicon syriacum*, col. 170, l. 21 *et ult.*

[2] Voir Josué le Stylite, chap. XXVII. On aimerait mieux entendre des *acteurs appelés triMériens*, parce que la pièce qu'ils jouaient était divisée en trois parties et exécutée en trois jours. Mais Josué a bien vu dans Trimerius le nom propre d'un danseur. Un manuscrit du *British Museum* renferme un hymne sur Trimerius *le danseur*. Voir Wright, *Catal. of the Syr. ms.*, I, p. 335, col. 1.

thousiasme des spectateurs. On jouait des comédies grecques qui étaient un divertissement tout nouveau pour le peuple. La seconde représentation en 498 fut préparée avec encore plus de solennité. Sept jours durant, la foule partait en procession du théâtre, vêtue d'habits de fête; elle parcourait les voies illuminées où brûlait l'encens et passait les nuits à admirer le danseur.

Le pieux auteur de la chronique, un moine, est scandalisé par un tel spectacle et ne manque pas de lui attribuer l'épidémie et les calamités que la colère divine infligea à la ville pervertie. Il s'étonne que personne n'ait averti les habitants de leurs fautes. Xénaias (Philoxène) de Mabboug lui-même, qui se trouvait à Édesse à ce moment-là, ne prêcha pas plus d'un jour contre ce scandale.

Le gouverneur d'Édesse, Alexandre, qui avait succédé à Anastase, rappelé en l'an 497, estima sans doute que le défaut d'hygiène était pour beaucoup dans la réapparition du fléau après un si court intervalle de temps. Il fit nettoyer les rues et enlever les boutiques qui encombraient les voies et les portiques. Il fut aussi zélé pour la justice que pour l'administration. Siégeant régulièrement chaque vendredi dans l'église de Saint-Jean-Baptiste et d'Addai l'apôtre, il jugeait les procès et terminait des litiges en suspens, qui parfois remontaient à cinquante ans.

Il plaça devant le prétoire une boîte avec une ouverture, où l'on jetait les lettres anonymes conte-

nant les desiderata qu'on n'osait pas exprimer publiquement. Il bâtit la galerie qui se trouvait auprès de la porte des Grottes et commença la construction, projetée depuis longtemps, des bains publics situés près du grenier d'abondance. Il donna aux artisans l'ordre de suspendre à leurs boutiques, la veille du dimanche, des croix éclairées par cinq lampions.

Cette même année, les colonnades et la salle d'étuve des bains d'été s'écroulèrent et écrasèrent deux personnes.

Avec le retour de la fête païenne, au mois de mai 499, coïncida l'invasion des sauterelles qui, cette année, ne causèrent pas de dégâts; elles déposèrent seulement leurs œufs en terre. Au mois d'août, la Syrie et la Mésopotamie furent agitées par des tremblements de terre. Édesse fut peu éprouvée. Il y eut seulement une brèche faite au mur, du côté sud près de la grande porte; les pierres furent projetées à une certaine distance. Une éclipse de soleil terrifia la ville plus que ce tremblement de terre.

L'Osrhoène était prospère. Les artisans d'Édesse payaient tous les quatre ans pour l'impôt du *Chrysargyron* (χρυσάργυρον) la somme élevée de cent cinquante livres d'or qui représentait un nombre assez considérable d'individus soumis au droit. Aussi futce avec une joie réelle qu'on apprit l'édit d'Anastase qui supprimait cet impôt[1].

[1] *Chronique d'Édesse*, dans Assémani, *B. O.*, I, p. 406; *Chronique de Josué le Stylite*, édit. Wright, chap. XXXI.

Les évêques d'Édesse pendant ce siècle furent :

Diogène	409-411
Rabboula	412-435
Hibha	435-457
Nonnus	457-471
Cyrus	471-498
Pierre	498-510

Pequida, évêque d'Édesse, était mort pendant la nouvelle lune du mois d'août 409. Diogène, son successeur, commença la construction de l'église de Mar Barlâhâ.

Rabboula, qui succéda à Diogène en 412, devint célèbre par les luttes qu'il soutint contre le nestorianisme, et c'est à son énergique direction qu'Édesse dut d'être purgée des sectes gnostiques que saint Éphrem n'avait pu déraciner malgré tout son talent.

Nous possédons de ce saint évêque une biographie écrite peu de temps après sa mort par un de ses clercs. Cette biographie tient du panégyrique par les éloges qu'elle prodigue à son héros, mais elle semble tracer un tableau exact des principaux actes de sa vie[1]. Rabboula était né à Kennesrin, près d'Alep, d'un père païen, mais d'une mère chrétienne. La femme qu'il épousa était également chrétienne. Il fut converti au christianisme par Eusèbe, évêque

[1] Elle a été publiée par Overbeck dans son recueil intitulé : *S. Ephræmi syri, Rabbulæ episcopi... opera*, Oxford, 1865, p. 160-209. Elle a été traduite en allemand par M. Bickell dans la *Thalhofer Bibliothek der Kirchenvæter*, n°s 102-104.

de Kennesrin, et Acacius, évêque d'Alep. Il embrassa sa nouvelle foi avec une telle ardeur qu'il se consacra entièrement à Dieu. Quittant ses parents, sa femme et ses enfants, il se rendit au couvent de Mâr Abraham, où il mena la vie monastique. Voulant ensuite se livrer aux mortifications ascétiques, il se retira dans le désert voisin, où il vécut en anachorète. Après avoir subi les épreuves qu'il s'était imposées, il retourna au couvent de Mâr Abraham. C'est là qu'il se trouvait quand il fut désigné par le patriarche d'Antioche pour occuper le siège épiscopal d'Édesse devenu vacant par la mort de Diogène.

Son biographe représente cet évêque comme un modèle de piété et de charité. En se consacrant à la vie ecclésiastique, il avait vendu ses biens et distribué ses richesses aux pauvres. Évêque, il continua de s'astreindre aux privations les plus dures et força ses clercs et les personnes de son entourage à suivre son exemple. Il fit vendre les services d'argent ciselés avec art qui servaient aux dix tables des clercs et les remplaça par de la vaisselle de faïence. Il voulait agir de même à l'égard des vases sacrés d'or et d'argent de l'épiscopat, mais il dut renoncer à ce projet devant l'opposition des familles des donateurs[1].

Tout l'argent qu'il avait à sa disposition était employé à soulager les indigents et les malades. Il ré-

[1] Comp. Barhebræus, *Chr. eccl.*, I, p. 271.

forma complètement l'hospice de la ville, qui n'existait que de nom. Il créa pour les femmes un hôpital qu'il bâtit avec les pierres provenant de la destruction de quatre temples païens. Les aliénés, qui étaient rejetés hors la ville, furent également l'objet de sa sollicitude.

Il évita les constructions de luxe. Le mur nord de la cathédrale ne fut reconstruit que dans la partie qui menaçait ruine. Il fit l'église de Saint-Étienne d'une synagogue qu'il enleva aux Juifs avec l'autorisation de l'empereur [1].

Ses bonnes œuvres ne le détournaient pas de ses préoccupations religieuses. Il déploya une activité extraordinaire contre les hérétiques qui, depuis la mort de saint Éphrem, avaient relevé la tête, à la faveur de la protection que les Ariens avaient trouvée auprès de l'empereur Valens. Les sectateurs de Bardesane étaient nombreux et puissants; ils comptaient dans leurs rangs les principaux personnages de la ville. Par sa parole persuasive, Rabboula les ramena à l'orthodoxie. Après les avoir convaincus de leurs erreurs, il leur donna le baptême et fit démolir, de leur consentement, l'église où ils se réunissaient; les pierres de l'édifice furent utilisées à d'autres constructions. Il baptisa aussi plusieurs milliers de Juifs et amena les Ariens, dont il détruisit l'église, à confesser le dogme de la Trinité. Sa sollicitude s'étendit également aux disciples de Mar-

[1] Dans la *Chronique d'Édesse*, voir Assémani, *B. O.*, I, p. 401.

cion, qui abjurèrent leurs hérésies et acceptèrent la foi orthodoxe. Les Borboriens, qu'on accusait de pratiques honteuses, furent l'objet de mesures rigoureuses : ceux qui se soumirent furent enfermés dans des couvents pour le reste de leurs jours; les autres furent expulsés de l'Osrhoène. Le même traitement fut infligé aux ʿAudâyê et aux Sadducéens qui s'étaient séparés de l'Église et prétendaient avoir des visions [1]. Rabboula dispersa leurs assemblées et les chassa de leur temple, dont il fit un couvent pour des moines orthodoxes. Il accepta cependant la soumission de ceux qui demandèrent à rentrer dans le giron de l'Église. Les Messaliens ne furent pas rebelles à la voix du pasteur d'Édesse; ils renoncèrent à leurs pratiques hétérodoxes. Ainsi, ajoute le biographe, Rabboula parvint à détruire tous les schismes et l'Église d'Édesse ne forma plus qu'un seul corps.

A ce moment, le dogme des deux natures et des deux personnes, qui n'avait pas encore eu un grand retentissement, commença à troubler les esprits, grâce à l'autorité que lui prêta Nestorius en se déclarant l'apôtre de la doctrine de Théodore de Mopsueste. Rabboula semble s'être montré d'abord fa-

[1] On ne sait rien de précis sur les Borboriens, les ʿAudâyê et les Sadducéens chrétiens. Voir Hoffmann, *Auszüge aus Syrischen Acten persischer Martyrer,* p. 122; comp. sur les ʿAudâyê Théodoret, *Hist. eccl.*, IV, p. IX. D'après ce que dit le biographe de Rabboula, il semble que les Audâyê et les Sadducéens étaient des sectes de visionnaires.

vorable à Nestorius ou, du moins, avoir été avec Jean, patriarche d'Antioche, hostile aux rigueurs réclamées contre l'évêque de Constantinople par ses adversaires [1]. Son biographe est muet sur ce point. Il montre l'évêque d'Édesse comme un ennemi déclaré de cette hérésie qui menaçait d'envahir toute la Mésopotamie. En effet, Rabboula n'hésita pas longtemps; il lutta énergiquement contre le parti de Nestorius et fut l'un des auxiliaires les plus puissants de Cyrille d'Alexandrie au concile d'Éphèse de 431.

Il réunit un concile à Édesse, dont il rédigea les canons; fit brûler les écrits de Théodore de Mopsueste qu'Hibha avait traduits dans l'École des Perses [2], et chassa de cette école et de la ville les partisans de Nestorius. Le sermon qu'il prononça à Constantinople contre cet hérétique a été traduit en syriaque par son biographe et publié par M. Overbeck dans le recueil dont nous avons déjà parlé.

Il entretint avec Cyrille d'Alexandrie des relations suivies qui donnèrent lieu à un échange de lettres, dont quelques-unes nous sont parvenues soit en entier, soit fragmentairement [3].

Il traduisit en syriaque le traité de Cyrille intitulé *De Recta in Dominum nostrum J.-C. Fide* sur l'exemplaire que l'auteur lui avait envoyé.

[1] Voir Assémani, *B. O.*, I, p. 412-435.
[2] Voir Barhebræus, *Chr. eccl.*, II, p. 56.
[3] Voir Overbeck, *S. Ephræmi syri et Rabbulæ episcopi... opera*, p. 225-229.

Il adressa une lettre à André, évêque de Samosate et partisan de Nestorius, dans laquelle il le blâme d'avoir rédigé un traité contre les douze anathèmes de Cyrille.

Il écrivit, continue son biographe, « quarante-six épîtres adressées aux prêtres, aux empereurs, aux grands et aux moines », dans lesquelles il défendait les vrais dogmes et combattait les hérésies du nestorianisme. Ce biographe exprime l'intention qu'il avait de traduire en syriaque ces épîtres écrites en grec. Nous ne savons si son projet a été complètement réalisé, car il ne nous est parvenu que quelques fragments de cette traduction [1].

Rabboula mourut à Édesse le 8 août[2] 435. Il laissa une œuvre littéraire qui témoigne de l'étendue de ses connaissances théologiques et des ressources de son esprit. Son biographe nous apprend qu'il fit une revision d'après le grec de la version syriaque du Nouveau Testament; mais nous ne possédons rien de cette revision. C'est sans doute après ce travail qu'il interdit l'usage du *Diatessaron* de Tatien dans son diocèse et qu'il prescrivit aux prêtres et aux

[1] M. Overbeck, *loc. cit.*, p. 222 et suiv., a publié la lettre adressée à André de Samosate et la réponse de cet évêque; un fragment d'une lettre de Rabboula à Cyrille; une lettre de Cyrille à Rabboula et une lettre de Rabboula à Gemellinus, évêque de Perrhé, sur le mésusage que l'on faisait du pain consacré à la communion.

[2] Suivant la chronique d'Édesse, voir Assémani, *B. O.*, I, p. 403; mais le 8 juillet, suivant le biographe qui ajoute que la durée de son épiscopat fut de 24 ans et 3 mois.

IMPRIMERIE NATIONALE.

diacres de veiller à ce qu'il y eût dans toutes les églises un exemplaire des Évangiles séparés[1].

Nous lisons encore dans la biographie de cet évêque qu'il écrivit « des canons pour la vie monastique, des avertissements, des prescriptions et avertissements concernant les prêtres et les ordres religieux[2] ».

Un sermon encore inédit traite des aumônes qu'on doit faire en vue des âmes des défunts, et défend les fêtes à l'occasion de la commémoration des morts[3].

Enfin il composa des hymnes dont plusieurs ont été édités par M. Overbeck[4].

Rabboula eut pour successeur Hibha (Ibas). Celui-ci avait traduit pendant sa jeunesse les œuvres de Théodore de Mopsueste et de Diodore avec l'aide de Couma, de Probus et de Maʿnê, disciples de l'École des Perses[5]. Il était entaché de nestorianisme et sa célèbre lettre adressée à Mari le Perse contribua puissamment à répandre cette hérésie dans la Mésopotamie orientale. Attaqué de ce chef, il fut acquitté aux conciles de Tyr et de Beirout. Mais, dans le second concile d'Éphèse, réuni en 449 à l'instigation d'Eutychès et connu sous le nom de brigandage d'Éphèse, il fut compris avec son neveu

[1] Comp. Overbeck, *loc. cit.*, p. 220, l. 3.

[2] Publiés en partie dans Overbeck, *loc. cit.*, p. 210 et suiv.

[3] *Codd. ms. orient. Bibl. Pal. Med.*, p. 107. Cf. Wright, *Syriac literature* dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 829.

[4] *Loc. cit.*, p. 245-248, 362-378.

[5] Voir Assémani, *B. O.*, III, I, p. 85; III, II, p. 73.

Daniel, évêque de Harran, dans la condamnation qui frappa Flavien de Constantinople, Domnus d'Antioche, Irénée de Tyr, Eusèbe de Dorylæum, Sophronius de Tella et Théodoret de Cyr. Il dut s'exiler et céder son siège à Nonnus.

Hibha, pendant les premières années de son épiscopat, avait construit l'église Nouvelle, qui fut appelée plus tard l'église des Apôtres. En 438, une magnifique table d'argent massif qui pesait 720 livres fut apportée à Édesse par Sanaṭour et placée dans l'église ancienne.

En 442, Anatole le général fit don d'une châsse d'argent pour recevoir les reliques de l'apôtre Thomas. Le sanctuaire de la cathédrale fut construit par Nonnus pendant l'exil d'Hibha.

Cet exil ne dura que deux ans. Après le concile de Chalcédoine qui, en 451, condamna l'hérésie monophysite d'Eutychès et sanctionna les dogmes orthodoxes, Hibha fut réinstallé sur son siège à Édesse malgré ses attaches au nestorianisme, également réprouvé par le concile.

Les dernières années de sa vie s'écoulèrent paisiblement; il mourut le 28 octobre 457. On lui attribue un commentaire sur les Proverbes, des sermons, des homélies en vers et un traité relatif à une discussion qu'il avait soutenue contre un hérétique[1].

A Hibha succéda Nonnus, qui l'avait déjà rem-

[1] *Catalogue d'Abdischo* dans Assémani, *B. O.*, III, 1, p. 86; cf. Wright, *Syriac literature* dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 829.

placé pendant les années 449 à 451. Après le retour d'Hibha à Édesse, Nonnus avait été envoyé à Héliopolis (Balbek) par Maxime, patriarche d'Antioche, pour convertir les habitants qui étaient encore païens. Sa mission fut couronnée de succès. Il amena aussi à l'Église une comédienne célèbre d'Antioche qui devint sainte Pélagie.

D'accord avec plusieurs évêques, il écrivit une lettre à l'empereur Léon pour l'engager à sanctionner le concile de Chalcédoine.

Cet évêque fut orthodoxe, mais il ne réussit pas à enrayer les progrès du nestorianisme, qui, sous Hibha, s'était répandu à Édesse. Il construisit l'église de Saint-Jean-Baptiste et l'enclos des *Aliénés pauvres* hors de la porte de Beth-Schemesch. Dans cet enclos, il érigea un *martyrium* à saint Cosmas et à saint Damien. Il créa aussi des monastères, des tours et des ponts, et assura la sécurité des routes. Il mourut en l'année 471 et eut pour successeur Cyrus.

C'est à l'instigation de Cyrus que, en 489, l'École des Perses, qui était devenue un foyer du nestorianisme, fut détruite par ordre de l'empereur Zénon[1]. Les maîtres et les disciples, convaincus d'hérésie, furent expulsés d'Édesse et se retirèrent sur le territoire perse[2]. A la place qu'occupait cette école fut

[1] *Chron. d'Édesse*, dans Assémani, *B. O.*, I, p. 406. Suivant Barhebræus, *Chron. eccl.*, II, p. 56, Philoxène de Mabboug prit également part à cette mesure de rigueur.

[2] Principalement à Nisibe. De cette époque date la fondation de la célèbre école de Nisibe, dont Barçauma rédigea les statuts. Voir Guidi, *Gli statuti della Scuola di Nisibi* (Rome, 1890, p. 10).

élevée, à titre expiatoire, l'église de *Notre-Dame, mère de Dieu.*

L'École des Perses, dont la fondation remontait probablement à l'année 363, comme nous l'avons dit plus haut (page 401) avait puissamment contribué à la prépondérance qu'acquit l'école théologique d'Édesse sur les autres écoles de la Mésopotamie. Cependant il naquit dans la ville même un antagonisme entre les anciens habitants et les nouveaux venus qui restèrent isolés et reçurent le nom de Perses. C'est peut-être à la faveur de cette rivalité que le nestorianisme, qui n'eut pas de racines profondes en Syrie ni à Édesse même, s'implanta facilement dans l'École des Perses. Rabboula, qui était Syrien d'origine, lutta contre l'hérésie naissante; mais Hibha, qui avait professé à l'École des Perses, lui fut favorable.

Suivant la lettre de Siméon de Beith-Arscham traitant de l'origine et du développement du nestorianisme en Perse[1], Hibha eut pour disciple Mari de Beith-Ardaschir, auquel il écrivit la célèbre lettre sur le nestorianisme, condamnée en concile. A l'aide de cette lettre et des traductions de Théodore et de Diodore dues également à Hibha, Mari prêcha et répandit cette hérésie en Orient. Un autre disciple d'Hibha, le prêtre Maroun Elitha[2], qui fut profes-

[1] Voir Assémani, *B. O.*, I, p. 350 et suiv.

[2] Assémani, *loc. cit.*, corrige *Maroun de Dilâitha;* Dilâitha était le nom d'un couvent près de Mossoul.

seur à l'École des Perses, prit une part active à cette propagande.

Nous empruntons à la lettre de Siméon de Beith-Arscham la liste suivante des partisans d'Hibha à l'École des Perses : Acacius l'Araméen (c'est-à-dire originaire du Beith-Arâmâyê), surnommé à l'École *l'étrangleur d'oboles;* Barçauma, le serviteur du Curde Mârâ, surnommé *le nageur entre les nids;* Ma'nê[1] de Beith-Ardaschir, surnommé *le buveur de cendres;* 'Abšoṭa de Ninive, surnommé d'un nom qu'on ne peut écrire décemment; Jean de Beith-Garmai, surnommé *le petit porc;* Michée, surnommé *Dagon;* Paul, fils de Caci (ou Cacai), de Karkha dans la province d'Ahwaz, surnommé *le faiseur de haricots;* Abraham le Mède, surnommé *le chauffeur de fours;* Narsès le lépreux; Ézalias, du monastère de Kafar; Mari; et d'autres encore[2].

Cependant tous les disciples de cette école ne suivirent pas Hibha. Tels furent, selon la même lettre : Papa de Beith-Lapet dans la province d'Ahwaz; Xenaias (plus tard Philoxène de Mab-

[1] Ou Ma'nâ, voir Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 830, note 45. Il règne une certaine confusion dans le récit des auteurs sur les commencements du nestorianisme. Acacius fut nommé *catholicus* de Séleucie en 483 ou 484, selon Élias de Nisibe, tandis que Ma'nê avait exercé cette dignité en 420. Barçauma devint évêque de Nisibe en 435. Il n'est donc pas possible d'admettre avec Siméon de Beith-Arscham que Ma'nê et Barçauma furent expulsés d'Édesse après la mort d'Hibha. Voir Barhebræus, *Chron. eccl.*, II, p. 54-73, et les notes des éditeurs.

[2] Notamment Iazidâdh, auteur d'un livre de mélanges (Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 830).

boug, un monophysite), de Taḥal dans la province de Beith-Garmai; et son frère qui se nommait Addai; Bar-ḥad-bešabba, le Curde, qui devint archimandrite du couvent d'ʿEn-Ḳennâ; Benjamin l'Araméen, qui fut archimandrite du couvent et de l'école de Qritha dans le district d'ʿUnrin (Ḥemrin), etc.[1].

Péroz était favorable à la propagation du nestorianisme dans son empire[2]. Il prévoyait que ce schisme détacherait les chrétiens de ses États de leurs coreligionnaires de l'Occident et que, dans leurs guerres avec les Romains, les Perses n'auraient plus à craindre la sympathie de leurs sujets chrétiens pour l'ennemi. C'était un moyen plus efficace que les persécutions. L'expulsion des Perses d'Édesse et la destruction de leur école établirent effectivement une séparation définitive entre la Mésopotamie occidentale et les provinces du Tigre. Désormais l'Orient demeure acquis au nestorianisme.

Cyrus mourut le 6 juin 498. Pierre, son successeur, fit son entrée à Édesse le 12 juillet suivant.

Les controverses que les questions de christologie suscitèrent pendant ce siècle dans le monde chrétien eurent un grand retentissement en Syrie et en Mésopotamie. Comme nous l'avons vu plus

[1] La plupart de ces anciens élèves de l'École des Perses s'illustrèrent par leurs polémiques et leurs écrits contre les Mages, mais comme leur activité littéraire fut postérieure à leur sortie de l'école et s'exerça dans l'empire des Sassanides, elle demeure en dehors de l'histoire d'Édesse. Il en est de même de Philoxène de Mabboug et d'autres auteurs monophysites ou orthodoxes de la Mésopotamie.

[2] Voir Barhebræus, *Chron. eccl.*, II, p. 65.

haut, Édesse prit une part active à ces polémiques qui nécessitaient une connaissance parfaite de la langue grecque. L'étude du grec, qui figurait déjà au programme de l'École des Perses au siècle précédent et s'était manifestée par plusieurs traductions, devint plus générale et plus approfondie. Saint Éphrem ne savait pas le grec; Rabboula, au contraire, Hibha et les docteurs de cette école l'écrivaient et le parlaient couramment. Les Perses, chassés d'Édesse, répandirent le goût de ces études dans les provinces occidentales de la Perse où elles furent cultivées avec succès. A ce moment furent publiés, outre la traduction des œuvres de Théodore de Mopsueste et de Diodore mentionnée plus haut, les travaux sur la logique d'Aristote, la version par Probus du Περὶ ἑρμηνείας et peut-être d'autres parties de l'Organon [1].

La littérature nationale occupe aussi une place honorable. Outre les œuvres de Rabboula et d'Hibha sur lesquelles nous n'avons pas à revenir, on cite des hymnes et des homélies sur l'invasion des Huns, composés en 404 par le prêtre ʿAbsamya, le fils de la sœur de saint Éphrem [2].

[1] Voir Renan, *De philos. peripat. apud Syros*, 1852; G. Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristot.*; Wright, *Syriac literature*, dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 831.

[2] *Chron. d'Édesse*, dans Assémani, *B. O.*, I, p. 401. Cyrillona a composé un poème sur le même sujet et M. Bickell a pensé qu'ʿAbsamya et Cyrillona ne faisaient qu'une même personne. M. Wright a réfuté cette opinion par des arguments probants (voir *Syriac literature*, dans l'*Encyclopedia britannica*, p. 828).

Jacques, diacre d'Édesse, écrivit la vie de sainte Pélagie [1] convertie par Nonnus, comme nous l'avons rappelé plus haut (p. 432). Il vivait vers 450.

Pierre, presbyter d'Édesse et orateur distingué, est l'auteur de traités et d'hymnes composés en mètres heptasyllabiques, suivant le catalogue de Gennadius [2]. Il vivait vers 490.

Samuel, presbyter. d'Édesse, vers 467, écrivit contre les Nestoriens et peut être considéré comme l'un des auteurs de la déposition d'Hibha de son siège épiscopal. Il paraît s'être retiré en dernier lieu à Constantinople. Il n'est également connu que par le catalogue de Gennadius [3].

Mais ce siècle se distingue surtout par la littérature apocryphe. C'est à cette époque qu'apparaissent la rédaction amplifiée de la légende d'Abgar, connue sous le titre de la *Doctrine d'Addai* (voir chap. v), et les *Actes des martyrs :* les *Actes de Scharbil*, les *Actes de Barsamya*, les *Actes de Gouria et de Schamouna*, les *Actes d'Habib* (voir chap. VIII).

L'ascétisme dont Rabboula fut la personnification à Édesse eut aussi sa légende et forma le fond d'un récit plus imaginaire que réel, qui eut un écho prodigieux en Occident comme en Orient. L'auteur de cette légende, qui écrivait certainement à Édesse peu de temps après la mort de Rabboula [4], raconte

[1] Voir Assémani, *B. O.*, I, p. 258. Cette vie a été éditée par M. Gildemeister.

[2] Voir Assémani, *B. O.*, I, 259.

[3] *Ibid.*

[4] Voir l'édition critique et si consciencieuse de *La légende sy-*

qu'un patricien romain, qu'il ne désigne que par le nom de *l'homme de Dieu*, renonça à la fortune pour se livrer entièrement à la prière et vivre de la vie des pauvres. Le soir même de ses noces, il abandonne son épouse et ses parents qui occupaient une des premières situations dans la capitale de l'empire d'Occident, et s'embarque sur un vaisseau qui le conduit au port de Séleucie de Syrie. Il se rend de là à Édesse où il vit de mendicité. Pendant son séjour dans cette ville, il passait ses journées dans une église ou un *martyrium*, sans prendre aucune nourriture. Le soir, il se tenait à l'entrée de l'église et tendait la main aux passants. Il se contentait de dix oboles de pain et de deux oboles de légumes. Lorsqu'on lui donnait davantage, il remettait le surplus à un autre pauvre. La nuit, il se plaçait les bras en croix contre un mur ou une colonne et priait. Il entrait un des premiers pour la prière du matin. Telle était sa vie de tous les jours.

Non seulement il ne parlait jamais de sa première condition, mais il tut aussi son nom.

Ses parents, affligés de sa disparition, envoyèrent leurs esclaves à sa recherche dans toutes les directions. L'un de ceux-ci, parvenu à Édesse, prit des informations auprès de Rabboula, qui ne put lui fournir aucune indication. L'homme de Dieu vit

riaque de saint Alexis l'homme de Dieu, publiée par Amiaud, dans le 79e fascicule de la Bibliothèque de l'École des hautes études, en 1889.

l'esclave, mais se garda bien de s'adresser à lui. L'esclave ne le reconnut pas sous ses haillons.

Une nuit, le sacristain de l'église, un homme pieux, étant sorti, fut surpris de voir le saint debout, les bras en croix et dans l'attitude de la prière. Pendant plusieurs nuits, il le trouva dans la même position. Il l'interrogea longtemps, avant que l'homme de Dieu voulût lui raconter son histoire; il y consentit enfin sur la promesse du sacristain, faite sous serment, qu'il ne révélerait pas son secret avant sa mort.

L'homme de Dieu ne tarda pas à tomber malade; il fut conduit à l'hôpital, où il rendit le dernier soupir. A la nouvelle de sa mort, le sacristain alla conter à Rabboula ce qu'il avait appris et ce qu'il avait vu de ce saint. L'évêque se met aussitôt en route pour demander la remise de son corps. Mais le saint avait déjà été enterré et, quand on ouvrit sa tombe, on ne trouva plus que les haillons qui l'avaient vêtu; le corps n'y était plus.

Cette histoire, ajoute-t-on, a été publiée et rédigée par le sacristain qui fut l'ami du saint.

Telle est cette légende dans sa forme primitive et originale. Elle devint ensuite l'histoire de saint Alexis dans une rédaction nouvelle, qui montre le saint ressuscité de retour à Rome chez ses parents, où il vécut jusqu'à sa seconde mort au milieu des esclaves. Ce n'est qu'après cette mort qu'il fut reconnu des siens.

(*La suite au prochain cahier.*)

VAJRACCHEDIKÂ.

(PRAJÑÂPÂRAMITÂ.)

TRADUITE DU TEXTE SANSCRIT

AVEC COMPARAISON

DES VERSIONS CHINOISE ET MANDCHOUE,

PAR

M. C. DE HARLEZ.

INTRODUCTION.

La *Vajracchedikâ*[1] ou « Fendoir du diamant » est un sûtra — c'est-à-dire un livre rapportant des discours de Çâkyamûni — qui appartient à l'école dite du Mahâyâna, ou grand véhicule, parce que ses adeptes prétendaient enseigner une doctrine plus profonde, plus étendue, des pratiques plus élevées que celles de l'école rivale qu'ils avaient qualifiée du nom dédaigneux de *hînayâna* « règle dégénérée; véhicule misérable ».

C'est une partie ou un appendice du grand traité que l'on appelle *Mahâprajñâpâramitâ* qui fait partie de l'*Abhidharma* et qui enseigne, ainsi que son nom l'indique, « le grand moyen d'arriver à l'autre vie, au terme final de l'existence, par la science ». Elle est considérée généralement comme le résumé des principes fondamentaux de ce vaste ouvrage qui ne compte pas moins de cent vingt livres. Elle en est pour

[1] Nous nous bornerons naturellement, dans cette Introduction et dans les notes, à ce que l'on doit avoir présent à l'esprit pour la complète intelligence de notre texte.

ainsi dire la quintessence et son titre indique qu'elle résout la dernière difficulté, qu'elle brise le dernier obstacle à l'illumination qui sauve le croyant.

Aussi les bouddhistes du Nord attribuent à ce petit volume une valeur, une importance qui égale uniquement le livre des prières journalières. La lecture en est à leurs yeux d'une efficacité merveilleuse. On ne s'étonnera donc point qu'il ait été traduit dans toutes les langues des peuples où le bouddhisme du Nord s'est étendu : tibétain, mongol, mandchou et chinois. La version chinoise date de l'an 405, de l'époque où le célèbre bhikshu Kumârajîva fut amené du Tibet en Chine par une expédition envoyée de l'État de Tsin. Ce fut lui, en effet, qui en donna la première traduction. D'autres suivirent à différents intervalles, mais sans supplanter la première qui est encore aujourd'hui le manuel de la plupart des monastères. On en connaît ainsi cinq différentes, dont les plus célèbres furent faites par Paramârtha en 562 et par Hiuen-tsang à son retour de l'Inde. (Voir l'Introduction de M. Müller, p. 15-16.)

Le texte sanscrit, jusqu'à ces derniers temps, n'était connu en Europe que de quelques spécialistes. Il a été édité par le savant indianiste d'Oxford, M. Müller, en 1881, dans les *Anecdota Oxoniana*. Il l'avait reçu du Japon, en plusieurs manuscrits d'origines différentes, mais dont les variantes ne présentent pas des différences importantes.

La version tibétaine a été éditée avec une traduction allemande par Schmidt dans les *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg* (t. IV, 2ᵉ liv., 1837). Elle est tirée du Kah-gyur. La Vajracchedikâ mongole n'est connue que par une mention incidente dans l'*Introduction à l'Histoire du bouddhisme indien* de E. Burnouf. La version chinoise ne se trouve en Europe que dans quelques mains bien peu nombreuses; quant à la version mandchoue, son existence était ignorée jusqu'à l'an dernier; il serait bien difficile de se la procurer même en Chine, je n'en connais point d'exemplaire imprimé.

Le but du présent travail est de donner la première tra-

duction du texte qui ait été faite — un coup d'œil jeté sur le *Mémoire* de Schmidt montrera que celle-ci n'est point inutile — et de comparer ce texte avec les versions tibétaine, mandchoue et chinoise, du moins en ce qui présente quelque importance, ainsi que de faire connaître ces deux dernières. Cette comparaison a cette utilité de faire voir comment les Chinois proprement dits et les Chinois-Mandchous comprenaient ces conceptions exotiques. Il me paraît en outre que le texte dont se servit Kumârajîva ne devait pas être le même que celui dont M. Müller nous a donné une reproduction fidèle, une édition critique. Il présente à la fois des divergences parfois assez remarquables, et en outre, avec les lacunes que l'amour de la brièveté pourrait expliquer, des passages en plus qui rendent la première supposition quelque peu douteuse.

Le texte sanscrit qui sert de base à ce travail est naturellement celui du savant éditeur d'Oxford; nous n'eussions pu certainement mieux faire, ni mieux choisir. Les variantes ne méritent qu'une attention médiocre. Pour le tibétain, nous avions celui de Schmidt, qui est généralement correct. Le chinois et le mandchou nous ont été fournis par un manuscrit chinois qui nous est venu, l'an passé, entre les mains et qui présente certaines particularités dont nous devons dire un mot à nos lecteurs.

Ce manuscrit est dû à la plume de deux adeptes du bouddhisme dont le second appartient à la famille impériale. Ils s'appellent *Tsing-tsai* et *Mien-pang*[1]. Ils le commencèrent l'an XIV de Tao-Kuang et l'achevèrent en l'an XVI. Tsing-tsai nous apprend, dans sa préface, qu'il était magistrat, mais qu'ayant donné sa démission, il profita des loisirs qui lui étaient accordés pour faire cette œuvre de piété.

Nos doctes copistes s'acquittèrent de leur tâche avec grand succès; leur écrit est sans aucune faute, un seul mot omis dans le chinois a été ajouté à droite en plus petit caractère.

[1] 靜齋 et 宗室綿榜.

Mais aussi ils s'étaient préparés à cette œuvre de leur mieux et s'étaient lavé les mains avec soin, comme ils nous l'apprennent dans le colophon final.

Leur écriture est celle de la main courante, mais cependant assez lisible malgré les abréviations et simplifications des caractères. Notre manuscrit bilingue est écrit de gauche à droite comme tous ceux qui contiennent un texte mandchou [1], mais l'introduction est à la fin comme dans les manuscrits chinois. La double version est précédée : 1° d'un avertissement indiquant les conditions morales nécessaires pour lire avec fruit le livre sacré; 2° de diverses prières préparatoires que nous donnerons à la fin de cette traduction.

La version mandchoue est absolument introuvable et inédite, et les textes mandchous dont peut disposer le linguiste européen sont extrêmement rares; nous espérons pouvoir la publier ultérieurement. Cette version est écrite en un mandchou remarquablement pur et échappe entièrement au reproche fait, non sans raison, par M. Müller à la plupart des traductions chinoises similaires, d'être inintelligibles sans le secours du sanscrit. A elle seule, elle donnerait une idée très exacte du texte.

La doctrine professée dans la Vajracchedikâ est celle du bouddhisme du Nord, du bouddhisme brâhmanisé, c'est-à-dire ramené, quant à sa métaphysique, aux théories essentielles du brahmanisme : l'inexistence de tous les êtres particuliers, la Mâyâ ou illusion universelle en ce qui concerne leur production et leur naissance; l'être et le non-être se trouvant en même temps en toutes choses (*sadasat*); ce qui ne veut pas dire « l'identité de l'être et du non-être »; la délivrance des renaissances (*moksha*) par la connaissance de la non-réalité des êtres, la foi en ce principe fondamental.

[1] Il est écrit, chose singulière, au verso d'un autre livre, à savoir le *Lo-tang tsiuen-tsih* « Recueil complet du palais du plaisir », c'est-à-dire « Recueil complet des poésies et morceaux littéraires composés par l'empereur K'ien-long ».

A cela se joint cette conception propre au bouddhisme, que l'existence particulière est causée par le désir subsistant après ce qu'on appelle la mort; désir qui saisit et s'approprie les quatre conditions de cette existence; l'individualité (*âtman*), l'existence (*sattwa*), la vie (*jîva*), et la personnalité (*pudgala*). La *moksha*, ici, exige en plus le détachement complet, l'extinction complète de ce désir; en sorte que cette force indéfinissable ne se saisisse plus de ces divers *matériaux* de l'existence et laisse l'etre particulier se dissoudre dans la condition nirvânique.

Ces principes sont assez bien énoncés dans l'introduction de nos deux rédacteurs Tsing-tsai et Mien-pang; nous la donnerons ici en entier, et pour ce motif, et parce qu'elle fait parfaitement connaître les idées régnant chez les bouddhistes chinois actuels.

Quant à notre texte, c'est uniquement un développement de l'idée fondamentale que nous venons d'exposer en l'appliquant à différents cas successivement exposés, où le Tathâgata, ou Çâkyamûni, explique à ses auditeurs comment chaque chose n'est pas ce qu'elle est; comment tout être, tout prédicat, est non-être, non-prédicat. Mais cette formule constamment répétée a cela de bizarre qu'elle se termine chaque fois par cette conclusion : « c'est pourquoi c'est appelé ainsi ». Par exemple : « l'existence est une non-existence, c'est pourquoi elle est appelée *existence* ». C'est tout à fait transcendental. La Vajracchedikâ développe cependant encore un autre principe, à savoir le mérite, supérieur à tout, de celui qui reçoit les sûtras et la loi, qui la propage, l'enseigne, l'explique ou même y croit simplement. Cela est répété à satiété.

Depuis que cette introduction a été envoyée pour l'impression, j'ai reçu le texte chinois de la version avec le double commentaire de *Lü-t u;* le premier expliquant les mots; le second développant les idées. J'ai cru utile d'en donner quelques extraits montrant comment les Chinois conçoivent les principes bouddhiques.

Voici l'introduction mandchoue-chinoise de notre livre.

PRÉFACE DES DEUX RÉDACTEURS.

LIVRE DE LA MAHÂPRAJÑÂPÂRAMITÂ QUI RÈGLE LE CŒUR.

Les bodhisattwas contemplateurs, existant en eux-mêmes, suivant la voie profonde de la loi, accomplissent la traversée (du monde) de la science. Contemplant constamment les cinq espèces de vide qu'ils voient avec grande clarté, ils traversent heureusement toutes les circonstances pénibles et dangereuses, les chagrins et les calamités. En leur esprit éclairé et d'une mémoire constante, la perception des formes ne se sépare pas du vide, ni le vide de cette perception; car elle est le vide même, et le vide c'est cette perception. Leurs pensées, leurs actes, leurs connaissances, ont ce principe pour direction. Leur esprit éclairé et d'un souvenir constant en tout ce qui est du vide et des apparences de toute condition d'être ne produit rien, ne détruit rien, ne souille, ni purifie, n'augmente ni diminue quoi que ce soit.

Car dans le vide il n'y a point de forme, point d'aperception, de pensée, d'acte ou de connaissance acquise. Là il n'y a point de sens, point d'yeux, d'oreille, de nez ou de langue, point de corps ni d'intelligence, point de couleur, de son, d'odeur,

IMPRIMERIE NATIONALE.

de goût ou de sensation du tact. Comme il n'y a pas de limite à la vue, il n'y en a pas non plus à la pensée, à la connaissance.

Il n'y a pas non plus d'obscurité intellectuelle, et quand cette absence d'obscurité est complète, il n'y a plus de vieillesse ni de mort, et quand l'affranchissement de la vieillesse et de la mort est complet, il n'y a plus ni douleur, ni assemblage, ni désagrégation. On ne possède, n'acquiert plus rien qui ne soit rationnel parce qu'on n'acquiert plus rien (d'extérieur).

Les bodhisattwas qui suivent (la doctrine de) la prajñâpâramitâ n'ont plus rien dans le cœur qui le séduise ou l'entrave; plus pour eux de crainte, d'appréhension, d'éloignement, d'égarement, de résistance ni de chute, plus de rêves ni de soucis. Enfin ils arrivent dans le Nirvâna.

Tous les bouddhas des trois âges qui suivent la prajñâpâramitâ obtiennent l'*Anuttarâsamgatisambhôdi*. Ils connaissent la cause qui fait parvenir à la connaissance parfaite[1].

C'est là la grande, la spirituelle Dharanî (Tarni). C'est la grande et lumineuse Dharanî, la Dharanî qui n'a rien au-dessus d'elle et n'a point de degrés, qui dissipe toute douleur vraie, réelle, sans aucun défaut ni lacune.

Heti! Heti! Para heti! Para seng heti Botisa suakha[2].

[1] Le chinois veut plutôt dire : « à cause que ».

[2] Ha iti! Ha iti! Pârâ ha iti! Para sangha ha iti, Bodhisattwa svâha.

La seizième année Tao-kuang[1], aux jours propices du septième mois, pleins de foi, les deux disciples Tching-tchai et Mien-pang, membres de la famille impériale, après s'être lavé les mains, ont écrit avec respect ce qui suit.

Le texte mandchou-chinois est divisé en paragraphes, et ceux-ci ont chacun un en-tête qui est censé indiquer le sujet du passage. Nous avons choisi cette division qui n'est pas sans raison d'être et nous donnons ces intitulés à titre de curiosité historique.

[1] 1837.

VAJRACCHEDIKÂ.

VÉNÉRATION À LA SAINTE[1] ET NOBLE PRAJÑÂPÂRAMITÂ.

---

1. — CAUSE DE LA RÉUNION POUR LA BONNE LOI.

C'est ainsi que je l'ai entendu dire.

En une certaine circonstance[2], le bienheureux[3] se trouvait à Çrâvasti[4], au bois de Jeta[5], au jardin

[1] Al. à l'omnisciente.

[2] Comme dans un grand nombre de sûtras, la scène s'ouvre ici par une assemblée de bhikshous et de bodhisattwas auxquels le bienheureux donne la leçon qui fait l'objet du livre. Le lieu de la réunion est à Çrâvasti, la ville antique dont les ruines se voient, dit-on, au nord du Gange, au-dessus de Bénarès, et que Fa-hien place près de Fuzabad, tandis que Hiuen-tsang dit en avoir vu les ruines près de Sirkhî.

Samaya est pris dans les versions CH. M. comme terme général : temps, moment : *emu erinde, yih shi.*

[3] A *Bhagavân* (qui a une heureuse part de destin) correspond en M. CH. le nom propre *Fucihi* de formation obscure et *Fo*, primitivement *But.*

[4] *Çrâvasti*, M. CH. simplement transcrit : *sha-wei*, tib. *Mnyen yod*, ce qui, contrairement à l'explication de Schmidt, est une traduction étymologique de *Çrâv*, *çru* « entendre » et *asti* « est ».

[5] *Jetavana.* CH. *Tshe-sha*, M. *She-shu-moo*, le bois *Tche*, transcription de Je. Le M. double le mot « bois » *shu* (CH.) *moo.* Le T. *Rgyal bu, rgyal byed t'sal*, forêt du prince *Rgyal byel*, i. e. vainqueur, identifiant *Jêta* à *Jétar.* On sait que *Jeta* était fils de *Praseñajit*, roi de Çrâvasti, et qu'il vendit un parc situé dans un faubourg, à *Anâthapiṇḍada.*

de plaisance[1] d'Anâthapiṇḍada[2], avec une grande assemblée de bhikshous[3], comptant 1,500 bhikshous et un nombre considérable de bodhisattwas, mahâsattwas, êtres supérieurs.

Or donc, s'étant habillé tout au matin[4], le bienheureux[5] prit son écuelle et le vêtement de religieux mendiant, puis se mit à circuler dans Çrâvasti, la grande ville, pour mendier sa nourriture.

L'ayant ainsi parcourue, ayant fait son repas et étant revenu de sa course pour sa nourriture, ayant mis au repos son écuelle et son manteau[6], et s'étant lavé les pieds, le bienheureux s'assit sur le siège ma-

[1] *Arâma* « lieu de plaisir ». T. *Kun dga ra pa na* « dans le jardin de tous les plaisirs ». CH. M. simplement « jardin » : *Yuen-yafan*.

[2] *Anâthapiṇḍada*, nom donné à *Sudatta*, riche propriétaire de Çrâvasti qui mit son parc à la disposition de Çâkyamûni. Il est resté célèbre par sa charité. Son nom est expliqué généralement comme un composé attributif signifiant « qui donne sans conserver même un pain » (*a-nâtha-piṇḍa*). La version CH. M. indique un sens plus naturel : « qui donne du pain, qui fait l'aumône à ceux qui sont sans protection » (*anâtha-piṇḍa-da*). CH. M. *Ke-ku-tu* qui donne aux orphelins et abandonnés. Le T. traduit d'après la première explication avec une variante : *mgon med zas sbyin* (et non *skyin*, texte de Schmidt).

[3] *Bhikshu*, T. *Dge-slong* « lama ». Le M. CH. à la première fois *Gelong* et *Pi-kiu* et, la deuxième fois, *niyalma, jin* « homme ». Le M. CH. n'a pas le reste de la phrase et ne mentionne pas les bodhisattwas.

[4] M. au temps du riz (déjeuner). CH. au temps du manger. Schmidt a passé quelques mots dans cette phrase.

[5] Ici en M. CH. *Shi-tsun* qui correspond à *Lôkajyeshṭhva* « honoré du monde ».

[6] Vêtement teint rouge-sang comme on le portait en Chine.

gistral[1], les jambes pliées sous lui, le corps droit et la pensée fixée sur l'objet de sa méditation.

Alors de nombreux bhikshous assemblés s'en vinrent au lieu où était le bienheureux. En s'approchant, ils inclinèrent profondément la tête aux pieds du bienheureux, et ayant tourné trois fois en lui donnant la droite, ils allèrent tous s'asseoir du même côté.

2. — Chercher à faire briller le bien.

Alors, en cette circonstance, Subhûti, à la longue vie[2], vint s'unir à cette assemblée et s'assit au milieu d'elle. Puis se levant de son siège, rejetant son manteau sur une épaule, posant à terre le genou droit[3] et faisant l'anjali[4] devant le bienheureux, il lui adressa ces paroles :

C'est merveilleux, ô Bienheureux! c'est suprêmement merveilleux, ô Sugata! comment, par toi vénérable Tathâgata, arhat complètement illuminé, ces bodhisattwas mahâsattwas ont été réunis à ta

[1] Ceci et tout le reste du paragraphe manquent dans les versions M. CH.

[2] Âyushman. CH. M. *Tchang-lao* « vieillard vénérable, très âgé ». T. *Tche dan ldan pa*, tempore præditus, et *Rab-hbyor* aux trésors excellents. *Subhûti* « de nature excellente ».

[3] M. CH. « du côté droit ». Le T. ne dit pas qu'il posa un genou à terre.

[4] M. *giogin arame* « mettant les mains plates l'une contre l'autre ». CH. *ho-tchang* joignant les paumes des mains; puis deux termes indiquant les sentiments de respect « honorant avec respect ». T. s'inclinant avec les mains jointes.

suite par la grâce qui les a saisis[1]. Merveilleux! comment par ce vénérable Tathâgata, arhat complètement illuminé, ces bodhisattwas mahâsattwas ont été comblés de cette grâce suprême.

Comment donc doit-il se déterminer, ô Bienheureux, le jeune homme ou la jeune fille comme il faut, appliqué à la pratique de la doctrine des bodhisattwas[2]? Comment doit-il se mettre à l'œuvre? Comment doit-il en comprendre l'idée?

Lorsque Subhûti, à la longue vie, eut ainsi parlé, le bienheureux lui dit[3] : Très bien, très bien,

[1] M. CH. *H'i : jalan de Komso* « rare en ce monde ». *Shi tsun, jo-lai=lokajyeshṭha, Tathâgata*... M. puissant pour favoriser la volonté de tous les bodhisattwas, pour les instruire et les diriger, leur donner leurs charges. CH. id. puissant pour les appeler et les charger.

[2] T. *de-bzin gs'egs* ainsi de même allé (ou venu, *gs'egs* a les deux sens). On explique souvent ce mot comme « parti comme il convient » ou « allant comme ses prédécesseurs ». Mais ce mot adressé au bouddha encore sur la terre ne peut avoir le premier sens; le second n'est pas bien satisfaisant. Peut-être *tathâ* a-t-il le même sens que Rd. *tatha* dans *vitatham* et veut dire « conformément à la vérité ». *Gata* en CH. est traduit *lai* « venu ».

[3] *Bodhisattwayâna* « le moyen d'aller, la règle de la doctrine des B. » est rendu en CH. par les sons qui transcrivent ordinairement *anuttarâsamyaksambodhi*, l'illumination complète de l'intelligence qui n'a rien au-dessus d'elle. Le M. rend aussi ce mot, mais en le traduisant « disposition du cœur qui connaît, qui comprend ce qui est bien et n'a rien au-dessus » : *dele akô*.

Et la phrase entière : « Si un homme ou une femme qui pratique le bien embrasse (*kulaputrô*, etc.) une disposition semblable, comment doit-il la fixer en lui, comment doit-il abaisser, faire ployer cette volonté? C'est sans doute le mot *cittam*, pensée, intelligence, qui a fait introduire ici « la disposition du cœur » *sin* = *mujilen* et *pratipad*

Subhûti! Il en est précisément ainsi, ô Parfait! Il en est comme tu le dis. Les bodhisattwas mahâsattwas ont été amenés, assemblés ici par le Tathâgata, par une faveur suprême qui les a saisis. Ils ont été par lui comblés d'une grâce suprême. Écoute donc, ô Excellent, et imprime ceci dans ton esprit, fortement, convenablement. Je te dirai comment l'homme appliqué à la doctrine des bodhisattwas doit se tenir, comment il doit s'y appliquer, comment il doit en comprendre la notion[1].

C'est bien, Bienheureux! dit Subhûti, puis il se mit à écouter le bienheureux[2].

3. — Enseignement correct de la grande doctrine.

Le bienheureux lui dit : C'est ainsi, ô Excellent, que cette notion doit être conçue par celui qui s'applique aux règles des bodhisattwas[3]. Tous les êtres, quels qu'ils soient, qui, dans l'élément général de l'être, ont été saisis de cette opération qui fait l'être particulier[4], qu'ils soient nés d'un œuf ou d'une ma-

qui a été traduit par « abaisser » *eberebume*. Ce que le T. rend par « remplir ».

[1] Les M. CH. ont simplement « Paroles de Fucihi, Fo dit ». Le T. a : « cela a été ainsi » au lieu de : « comme tu le dis », ce que le M. CH. rend exactement. La réponse du bienheureux reproduit la phrase de la demande de Subhûti.

[2] M. CH. Oui bien, Shi-tsun; je désire avec joie et plaisir entendre (ce que tu vas dire).

[3] M. CH. Tous les Po-sa (bodhisattwas) *mo-ho-sa* (mahâsattwas) doivent ployer ainsi leur cœur.

[4] M. CH. Tous les êtres vivants d'une même terre. T. Le sens

trice, de l'humidité ou par génération spontanée, qu'ils aient une forme sensible ou n'en aient point, qu'ils soient intellingents ou non intelligents, ou bien ni l'un ni l'autre, et tout élément d'être dont on peut acquérir la connaissance, tous doivent être plongés, quels qu'ils soient, dans l'élément du Nirvâna, tous sans exception[1].

Mais si même j'y plonge les êtres en nombre illimité[2], aucun n'y est plongé (en réalité). Quelle est la cause de ceci? C'est que, Subhûti, si un bodhisattwa croit à l'existence d'un être particulier, il n'est pas digne d'être appelé de ce nom[3]. Pour quelle raison? Parce qu'il en est indigne celui qui a la (fausse) connaissance, la (fausse) aperception de l'égoïté, de l'existence, de la vie, de la personnalité.

en est : «Tous les êtres vivants qui de l'essence générale se sont formés à cet état par assemblage; qu'ils soient nés d'un œuf, d'une matrice, de l'humidité chaude, d'un changement magique,» etc.

[1] M. CH. par une transformation (*hua, kobulire*).

[2] Ici les M. CH. sont plus développés. «Si j'y plonge les êtres vivants sans mesure, sans nombre, sans limite, en réalité,» etc.

Le T. est ici assez inexact, mais surtout dans la traduction de Schmidt. *Mya-ṇan-las hdas-pa* «la région où toute peine est passée» est purement le *Nirvâna*, traduit étymologiquement comme dérivé de *nir* et *van* «frapper». *Dbyuns* «région» correspond à dhâtu.

Le *Nirvâna* semble être ici la dissolution des skhandas, des éléments de l'individu.

[3] Cette phrase et la suivante sont abrégées en chinois-mandchou. «Si un Posa a la conception du moi, de l'homme, de tout être vivant, de la longue vie, il n'est pas un Posa.» Le T. rend aussi *Sattwa* par «être vivant». *Âtman* est rendu par *Beye, Ngo, bdag* «le moi». Il s'agit de celui qui a, en son esprit, la conception de l'être, etc., comme réalité.

4. — Que l'on ne doit point rechercher le surnaturel.

En outre, sans aucun doute, ô Subhûti, un bodhisattwa qui fait fond sur la matière[1] ne peut faire de dons (utilement); de même s'il fait fond sur une chose quelconque, sur les formes, les conditions des sons, des odeurs, du goûter, du tact. Mais il pourra faire des dons (utiles) s'il ne fait fond sur la connaissance d'aucun objet déterminé[2]. Car, ô Subhûti, si ce bodhisattwa, qui ne s'appuie sur rien, donne généreusement, on ne peut facilement apprécier la mesure de ses mérites[3].

Penses-tu, Subhûti, que l'on puisse aisément prendre la mesure de l'empyrée[4] au sud, à l'ouest, au nord, en bas, en haut, partout dans les cinq régions[5] et dans les directions intermédiaires?

Non certainement, ô Bienheureux, répondit Subhûti.

Ainsi, dit alors le bienheureux, quand un bodhi-

[1] CH. M. *doro, fa* «loi, nature». — T. *dnos-po* «substance, élément».

[2] *Nimitta*, CH. *siang* «réalité», «ce qui se voit» en langage bouddhiste «caractéristique». M. *Arbun* «forme sensible». T. *Mt'san mar hdu s'es* «conception d'une marque, d'un signe».

[3] CH. M. Heureuse fortune (*siang*, *hôtari*) ne se peut calculer, apprécier et délimiter, supputer.

[4] CH. M. Mesurer, compter le vide. Le reste de la phrase est abrégé.

[5] Membre de phrase absent du M. CH.

sattwa fait des dons sans s'être appuyé sur rien, il est difficile de saisir la mesure de ses mérites.

Ainsi, ô Subhûti, celui qui est appliqué à la règle des bodhisattwas doit donner de manière qu'il ne s'appuie sur aucune connaissance d'objet déterminé [1].

5. — Comment on connaît la vérité en suivant le principe rationnel (*li*).

Qu'en penses-tu, ô Subhûti? Le Tathâgata doit-il être reconnu par une réunion en lui de signes extérieurs spéciaux [2]? Subhûti répondit : Il n'en est point ainsi, ô Bhagavân! le Tathâgata ne doit pas être reconnu par ces signes. Pourquoi cela? Parce que, ô Bienheureux, la réunion en lui de ces signes dont parle le Tathâgata n'en est point une, est une absence de signes extérieurs. A ces paroles le bienheureux dit à Subhûti : C'est que, Subhûti,

[1] CH. M. Également abrégé. « Subhûti! le bodhisattwa doit se fixer uniquement d'une manière conforme à cette doctrine. »

[2] *Lakshaṇa*. CH. M. « forme du corps ». T. *mt'san-phin*, marques excellentes. Ce sont : une protubérance ou touffe de cheveux au front, de longues tresses, un duvet entre les sourcils, de longs doigts, des yeux bleus et blancs comme l'ivoire, quarante dents égales et sans intervalles, des dents très blanches, des mâchoires de lion, une langue longue et mince, la voix de Brahma, de belles et rondes épaules, une peau fine et de couleur d'or, une poitrine de lion, un corps fort et bien arrondi, des cheveux bien tournés, etc. Cf. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, 557-621, et mon *Man-han si-fan tsie yao* dans le *Babyl. Or. Record*, July, August, 1888.

en ce qui est (conception de la) survenance de signes extérieurs, il y a illusion [1]. En ce qui est absence de ces signes, il n'y a point d'erreur. Ainsi le Tathâgata doit être reconnu, aperçu par la présence et l'absence de marques particulières extérieures [2].

6. — La droiture, la sincérité, sont rares.

Subhûti, à la longue vie, dit alors au bienheureux : Il arrivera, n'est-ce pas, que certains êtres seront, à cette voie non encore fréquentée, à ce temps dernier, à cette dernière circonstance, à la dernière période de cinq cents ans, quand l'extinction de la bonne loi sera en cours, lesquels êtres manifesteront encore la connaissance (de la nature) de l'être en récitant les paroles des sûtra, semblables à celles-ci [3] ?

Le bienheureux répondit : Ne dis point cela, toi Subhûti! Il y aura [4] alors, ô Subhûti, dans cette

[1] *Drashṭavya* «peut-on voir?» *Mrshâ* CH. M. tromperie, vide.

[2] M. CH. Si l'on voit que toute forme est une non-forme, alors on voit, on connaît le Tathâgata. Ce qui ferait prendre le texte sanscrit en ce sens : c'est par la non-marque de marques que le Tathâgatha doit être vu, reconnu.

[3] Le M. CH. n'a que : «Se pourra-t-il que tous les êtres ayant entendu les paroles de ce passage prononcé, récité, y ajouteront foi ou non?» Le T. manque seulement des mots «à cette voie..... dernière circonstance». Le dernier cinq-centenaire est le dernier Kalpa.

[4] Cette phrase est répétée deux fois presqu'en entier. Le CH. M. est tout autre : «Si après que le Tathâgata sera éteint, cinq cents ans après, il y a des gens qui, par la mortification, produisent le bon-

voie où personne n'est encore entré, au dernier temps, au dernier moment, au dernier cinq-centenaire, quand l'extinction de la bonne loi sera en cours, il y aura des bodhisattwas mahâsattwas doués de qualités excellentes, de vertus morales, de science, qui manifesteront la connaissance de la nature de l'être, en récitant des maximes semblables des sûtras.

Il n'y aura plus, après cela, des bodhisattwas

heur et sachent produire en eux un cœur ayant foi aux paroles de ce livre et le tenant pour la vérité, ces gens ainsi faits ne sauront poser un fondement solide en un, en deux, en trois, en quatre ou cinq bouddhas. Depuis toujours (dans le passé) on a dû poser tout fondement de cette espèce bon et solide, sur le terrain de mille, dix mille, d'innombrables bouddhas.

« Si l'on écoute les paroles de ce chapitre et que l'on y ajoute foi sans hésitation dans le calme parfait et constamment, ô Subhûti, tous les Tathâgatas ayant une connaissance, une vue complète (du monde), tous les êtres vivants acquerront un bonheur, une vertu ainsi sans limite.

« Pourquoi ? Parce que tous sont sans représentation mentale de l'égoïté, de l'humanité, des êtres vivants, de la longue et heureuse existence, ni de la loi des êtres (de leur essence *doro-fa*). Toutefois ils ne seront pas sans conception de la loi. Pourquoi ? Parce que si leur esprit saisissait encore la forme, il se livrerait encore à (la conception de) l'égoïté, l'être humain, des êtres vivants, du bonheur (CH. Par là, il manifesterait, etc.).

« S'il comprenait encore la forme, la notion de la loi, il se livrerait encore à l'égoïté, etc. S'il comprenait la notion de la non-loi, il s'y livrerait de même. Cela étant, il ne doit concevoir ni loi ni non-loi.

« Pour ces raisons, le Tathâgata parle ainsi constamment. Vous, ô Bhikshus, sachez que la loi annoncée par moi peut se comparer à un radeau; cette loi on doit l'abandonner, à plus forte raison la non-loi ».

mahâsattwas disciples d'un seul Bouddha, ni possédant le principe du salut par l'enseignement d'un seul Bouddha. Mais il y aura des bodhisattwas, disciples de plusieurs, de cent, de mille bouddhas, ayant reçu le principe du salut de plusieurs, de cent, de mille bouddhas et qui, en récitant les paroles des Sûtras, sous cette forme, obtiendront le don suprême de l'unité parfaite de la pensée, de la pensée établie dans l'unité. Ceux-là, Subhûti, sont connus du Tathâgata, par sa science de bouddha, d'illuminé. Ils sont vus par lui, de son œil de bouddha. Eux tous, éclairés par le Tathâgata, produiront une masse de mérites en nombre incommensurable et ils en acquerront les fruits.

Pourquoi cela ?

Chez ces bodhisattwas mahâsattwas ne règne plus la conception de l'individualité, ni celle de l'existence, ni de la vie, ni de la personnalité, ni même celle de la loi (essence de l'être). Il n'y a pas davantage la connaissance de la non-existence de la loi; il n'y a plus ni connaissance ni ignorance. Comment cela? C'est que si les bodhisattwas mahâsattwas avaient encore la connaissance expresse de la loi, ils se saisiraient encore de l'âtman, de l'existence particulière, de la vie, de la personnalité. S'ils avaient encore la connaissance de la non-loi, ils se saisiraient encore de l'individualité, de l'être, de la vie, de la personnalité.

Pourquoi cela? Parce qu'après ce temps le bo-

dhisattwa mahâsattwa ne doit plus recevoir de loi ou non-loi[1].

Ainsi fut prononcé ce discours par le Tathâgata sur cette matière. Les (notions des) lois sont nécessairement abandonnées (tuées en soi) par ceux qui connaissent le cours naturel et nécessaire de la loi (de l'être), semblable à un radeau; bien plus encore la non-existence de lois.

7. — Ce qui n'est ni acquis ni dit.

Ensuite le bienheureux dit à Subhûti, à la longue vie : Que penses-tu de cela, ô Subhûti; y a-t-il une loi, appelée illumination suprême de l'intelligence, qui a reçu sa lumière par le Tathâgata, ou une loi révélée par le Tathâgata[2]?

Subhûti répondit : Pour autant que je comprends, ô Bienheureux, le sens de ce qui a été dit par le bienheureux, il n'y a point de loi, dite illuminant l'intelligence, ayant reçu sa lumière du Tathâgata, qui ait été révélée par lui[3]. Parce que la loi

[1] *Dharma.* T. *c'os* loi, doctrine, et non *être* comme dit Schmidt.

[2] CH. Le Tathâgata a-t-il acquis l'*anuttarâsamyaksambodhi?* M. A t-il acquis une loi sans supérieure, sachant, comprenant le bien. CH. M. Peut-on dire que le Tathâgata a exposé une loi? Le T. est ici à côté du sens. Il ne s'agit pas de devenir bouddha.

[3] CH. Il n'y a pas de loi établie qui s'appelle *anuttarâs.* M. La loi sans supérieure, etc., n'est pas une loi établie. Il n'y a pas de loi établie que le bouddha puisse annoncer. La loi dite par lui, tous ne peuvent la recevoir ni l'exposer... Parce que les saints et sages l'estiment comme une loi sans pratique et la distinguent comme

qui a été révélée par le Tathâgata est incompréhensible, et sans qualités particulières que l'on puisse exprimer. Ce n'est ni loi ni non-loi, parce que les entités supérieures sont produites telles sans être réelles et parfaites pour cela.

8. — Vivre selon la loi.

Le bienheureux dit : Que penses-tu de cela, Subhûti? Si un fils de famille ou une fille de famille (distinguée) fait en sorte que l'élément du monde du trimillénaire ou du grand millénaire soit plein des sept biens précieux, des sept joyaux[1] et qu'il les donne tels, en pur don, aux Tathâgatas[2], aux arhats complètement illuminés[3], est-ce que ce fils

telle. « Sans pratique » (*wu wei*) répond à *sanskrta* et « distinguent » à *prabhâvitasamyaksambhodi*. La *sambodhi* est l'intelligence complète de la vérité produite par une illumination intérieure qui ouvre les yeux de l'intelligence, comme la fin d'un rêve, d'un sommeil ouvre les yeux d'un homme endormi. *Samyak* renforce l'idée exprimée déjà par *sam*. C'est cette uniformité complète qui exclut toute erreur, toute divergence. La *samyaksambodhi* est l'illumination interne complète qui fait le bouddha ou tout au moins le bouddhiste éclairé.

[1] *Saptaratnâni*. Ce ne sont point ici les insignes du Cakravartin, mais sept espèces de métaux ou de minéraux précieux, à savoir : l'or, l'argent, le lapis-lazuli, la perle rouge, le diamant ou les perles blanches, l'améthyste et le corail.

Notons toutefois que la liste des sept joyaux n'est pas partout la même; on y voit figurer aussi l'ambre, la cornaline et autres minéraux précieux.

[2] Ces deux mots manquent au M. CH. ainsi qu'au T.

[3] Id. *Puṇyaskandha* est encore rendu par *hôturi erdemu* (M.) « bonheur et vertu » ou « vertu du bonheur » et *fang-te* (id.) au CH.

ou cette fille de famille ferait ressortir de cette œuvre un grand amas de mérites ?

Subhûti répondit : Très abondant, ô Bienheureux, très abondant, ô Sugata, serait l'amas de mérites que produirait par cette œuvre ce fils ou cette fille de famille. Et pourquoi ? Parce que cet amas de mérites dont parle le Tathâgata a été déclaré par lui un non-amas. C'est pourquoi le Tathâgata dit : C'est un amas, un vrai amas de mérites.

Le bienheureux dit : En outre, si ce fils ou cette fille de famille remplissait ainsi des sept joyaux l'élément du monde du trimillénaire, du grand millénaire et le livrait ainsi en don aux Tathâgatas, arhats complètement illuminés, et qu'un autre, prenant une simple Gâthâ de quatre vers dans toute l'étendue de loi, l'enseignât aux autres complètement et l'expliquât en détail, celui-ci produirait ainsi un amas de mérites beaucoup plus abondant, un amas innombrable. Et pourquoi ? parce que, ô Subhûti, c'est par là qu'est née pour ce monde l'illumination complète que rien ne dépasse, des Tathâgatas, arhats complètement illuminés ; c'est par là aussi qu'ont été engendrés les bouddhas bienheureux [1]. Comment cela ? C'est que ces lois des bouddhas, proclamées telles, ô Subhûti, ont été en même temps déclarées non-lois des bouddhas par le Tathâgata. C'est pourquoi aussi elles ont été dites des lois de Bouddha.

[1] Manque ; les bouddhas sont rapportés à la phrase précédente, la sambhodi de tous les bouddhas.

IMPRIMERIE NATIONALE.

9. — Une seule forme, pas de forme.

a. Que penses-tu maintenant de ceci, Subhûti? Appartient-il à celui qui est entré dans le courant de l'existence (qui l'a atteint, de dire)[1] : J'ai acquis le fruit à recueillir dans ce courant?

Subhûti répondit : Non, cela ne lui appartient pas. Et pourquoi? parce que celui-là, quel qu'il soit, n'a réellement acquis aucune condition[2]; c'est pourquoi il est appelé entré dans le courant de l'existence, l'ayant atteint. Il n'a réellement acquis les conditions ni des formes, ni des sons, ni des odeurs, ni du goût, ni des sensations du tact. Si celui qui s'est engagé dans ce courant pouvait dire qu'il en a acquis les mérites, il aurait saisi, acquis l'égoïté, l'être, la vie, la personnalité.

b. Le bienheureux continua : Maintenant pen-

[1] M. *Surtaban*, transcr. de *srotaâpannas*. CH. transcr. *Phalam* «fruit» est rendu par le même mot en CH.; par *shanggan* «achèvement» en M.

[2] *Dharma*. CH. M. rendent *srôtas*. Il semble que leur texte avait ce mot et non «dharma»; *srôtas* est mieux en place. Mais le trad. T. semble avoir lu *dharma*. «Celui qui nominalement est entré dans le courant n'y est pas entré en réalité. Celui qui n'est pas entré dans les sons, les couleurs, les odeurs, les goûts, le contact, la loi, celui-là est appelé *srotaâpanna*, entré dans le courant de l'existence par ce désir de la vie qui produit l'existence particulière, personnelle en s'appropriant les éléments nécessaires à cela; courant qui conduit d'existence en existence jusqu'à ce qu'on ait mérité d'entrer dans le *Nirvâna*.» T. *Rgyun du* «le fleuve du temps». Ce mot est quelquefois pris dans un autre sens qui ne nous importe point ici.

sez-vous qu'il appartienne à celui qui est à sa dernière renaissance[1] de dire qu'il a acquis les fruits, les mérites de cet état ?

Subhûti répondit : Non certainement, cela ne lui appartient pas. Et pourquoi ? Parce que celui qui n'a plus à renaître qu'une fois n'a plus les conditions de l'existence sensible. C'est pourquoi il est appelé *sakṛdâgamî* « qui vient une fois ».

c. Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, Subhûti ? Appartient-il à celui qui ne revient plus à une nouvelle existence de dire qu'il a acquis le fruit de cette condition ?

Subhûti répondit : Non, cela n'est point, ô Bienheureux! non, il n'appartient pas (même) à celui qui ne revient plus de dire : « J'ai acquis le fruit de l'état d'anâgamî. » Et pourquoi ? Parce que celui-là n'a plus de loi, plus de condition particulière. C'est pourquoi il est appelé *anâgamî* « qui ne revient plus »[2].

[1] *sakṛdâgamî; anâgamî.* Ces mots désignent ceux qui en sont arrivés à la dernière renaissance (*sakṛt*) ou qui ne doivent plus renaître (*an*), qui de cette existence iront au Nîrvâna.

Âgamî est rendu par *tchu-lai*, *geneme jime* « aller, venir ».

[2] M. CH. « L'anâgamî bien qu'il soit dit ne plus revenir, il est appelé ainsi parce qu'en réalité il n'est point ne revenant plus ». Cette phrase est certainement plus conforme au reste du morceau. Était-ce le texte primitif? Cela est d'autant plus probable qu'au paragraphe suivant ces deux traductions suivent notre texte sanscrit actuel et ont ce *dharma* qui détonne avec le reste : « il n'y a point de condition qui le fasse nommer *ne revenant plus* ». M. Ce n'est point une certaine condition étant, à cause d'elle, qu'il est appelé ainsi.

d. Le bienheureux dit : Que penses-tu de ceci, ô Subhûti? Un arhat peut-il croire qu'il a acquis par lui-même la condition d'arhat?

Subhûti répondit : Cela n'est point, Bienheureux! l'arhat même ne peut se dire cela avec vérité. Et pourquoi? C'est qu'il n'y a pas une loi de condition, une réalité qui soit l'arhat; c'est pour cela qu'il porte ce nom. Si l'arhat pouvait se dire : J'ai acquis la condition d'arhat, alors il voudrait encore prendre une égoïté, une existence, une vie, une personnalité.

e. Pourquoi cela? C'est que je suis désigné par le Tathâgata, arhat complètement illuminé, comme chef de ceux qui ne s'adonnent plus à la jouissance[1], et cependant, bien que je le sois, je ne puis pas dire : Je suis un arhat exempt de toute attache. Si je pouvais me dire que j'ai acquis la condition d'arhat, le Tathâgata ne prédirait pas de moi que je serai Subhûti, homme distingué, chef de ceux qui ne sont plus attachés à la jouissance[2], qui

[1] *Araṇâvihârin. Raṇâ* est pris en M. CH. comme signifiant «lutte, contestation, effort» et le mot est rendu par «contemplation sans effort» comme si c'était *araṇâ samâdhi.* M. *Jingkini ilin,* traduction exacte. *Ilin* «arrêt fixé en une chose» (*âdki*) et *jingkini* «vrai, complet» (*sam*). T. Mais la construction des mots est mal comprise, car *agryas* est pris à part comme indépendant de *araṇâvihâriṇâm* et traduit : «d'un genre très élevé parmi les hommes».

[2] «Le Tath. n'aurait pas dit que Subhûti est un homme attaché à la règle des arhats; Subhûti, n'agissant point en réalité, en l'appelant Subhûti il l'a dit se plaisant dans la règle de conduite, les actes

ne se plaira plus en aucune jouissance. C'est pourquoi il est appelé détaché de la jouissance, détaché de la jouissance.

10. — Comment régler avec dignité et beauté ce qui est pur.

a. Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, ô Subhûti? Y a-t-il eu une condition d'existence dont se saisisse le Tathâgata, la recevant de Dîpaṅkara[1] le Tathâgata, l'arhat complètement illuminé? Subhûti répondit : Non, une condition semblable n'a point existé. (Le Tathâgata ne reçoit point d'existence par ce moyen.)

b. Le bienheureux dit : Tout bodhisattwa, Subhûti, qui dirait : « Je produirai tous les développements successifs du champ de l'être », parlerait contrairement à la vérité[2]. Et pourquoi? On dit :

d'un arhat ». Ce qui suppose un tout autre texte, car on ne comprendrait pas que les traducteurs M. CH. se soient amusés à changer une phrase qui n'est que la répétition de la précédente.

[1] *Dîpaṅkara* qui fait la lumière est un des bouddhas prédécesseurs de Çâkyamûni. Celui-ci n'a rien reçu de lui. La phrase pourrait aussi être traduite : « Y a-t-il une loi que le T. ait reçue de D.? » Ici il paraît plus probable de supposer que la question roule sur l'existence que Çâkyamûni s'est donnée comme tout le monde par le désir de la vie et cela à cause de ce qui suit. C'est, du reste, au choix du lecteur.

M. CH. *Jen sang* « qui illumine, éclaire ». « Y a-t-il quelque chose dans la condition que le Tathâgata ait reçu du bouddha *Jen sang* ou non? » Le nom tibétain est aussi une traduction étymologique.

[2] Ce paragraphe diffère du sanscrit : CH. M. Le bodhisattwa doit-il

développements des êtres, développements des êtres et ce ne sont point des développements de l'être, a dit le Tathâgata. C'est pourquoi on appelle cela « développements successifs des êtres ».

c. C'est pourquoi, ô Subhûti, le bodhisattwa mahâsattwa doit former en lui et manifester la résolution qu'il n'y ait jamais en lui de pensée, de volonté déterminée, qui s'applique à la forme extérieure des êtres, ni aux sons, aux odeurs, au tact. S'il se trouvait, par exemple, Subhûti, un être humain d'un corps élevé, d'une haute taille dont la forme, l'individualité serait comme est le Sumeru, le roi des montagnes, son individualité serait grande en réalité? Subhûti répondit : Elle serait grande, Bienheureux, elle serait grande, Sugata! cette individualité telle que tu la dis.

Et pourquoi? parce que ce qu'on appelle une existence individuelle, une existence d'égoïté a été déclarée n'être point une existence par le Tathâgata[1]. C'est pourquoi on l'appelle existence individuelle.

ou non mettre en ordre d'une manière digne et grave le fond de bouddha? (Fo-t'u, Fucihi i ba). Non, parce que cet arrangement est un non-arrangement. Cela étant, tous les bodhisattwas doivent produire en eux un cœur pur et lumineux et ne doivent point l'établir dans l'amour (des beautés extérieures) de la couleur, etc. On doit former son cœur sans l'établir en rien.

T. J'ai parfait le règlement du pays.

[1] Parce qu'on le dit sans individualité (*beye, shin* « corps, soi »), c'est pour cela qu'il est appelé grande individualité. Le reste manque.

Ceci est mal traduit en tibétain, où, par exemple, *âtmabhâva* est traduit *lus* « corps ».

Mais en réalité, ô Bienheureux, ce n'est ni une existence ni une non-existence; c'est pourquoi on l'appelle existence individuelle, *égoïque*.

11. — Prospérité, grandeur sans efforts.

Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, ô Subhûti? S'il y avait autant de fleuves (tels que le) Gange qu'il y a de grains de sable dans le Gange, le grand fleuve, les grains de sable qui se trouveraient dans tous ces Ganges seraient-ils pour cela en grand nombre?

Subhûti répondit : Autant il y aurait de ces Ganges, d'autant plus il y aurait de grains de sable dans ces fleuves.

Le bienheureux reprit : Je vais te l'expliquer, Subhûti, je vais te le faire connaître[1]. Si un homme ou une femme remplissait des sept joyaux autant de monde qu'il y a de grains de sable dans tous ces Ganges, puis les donnait en don aux Tathâgatas, arhats complètement illuminés, quel serait, penses-tu, l'amas de mérites que cet homme ou cette femme produirait en retour?

Subhûti répondit : Nombreux, Bienheureux, (très) nombreux, Sugata! serait l'amas de mérites que cet homme ou cette femme produirait, incommensurable, innombrable.

[1] « Je te dirai une parole vraie... Si un homme... vertueux égalait les sept joyaux au nombre de ces grains de sable de tous ces Ganges et que dans le monde du trimillénaire, du grand millénaire, il les donnait en don. »

Le bienheureux ajouta : Mais relativement à celui, homme ou femme, qui donnerait ces mondes ainsi remplis aux Tathâgatas, l'homme ou la femme distingué qui enseignerait, qui expliquerait aux autres un quatrain de l'exposé de la loi, obtiendrait un amas de mérites bien plus considérable encore; celui-là serait incommensurable, innombrable[1].

12. — Qu'il faut honorer et respecter la bonne doctrine.

En outre, cette partie de la terre dans laquelle serait prononcé ou expliqué ce quatrain de la loi, cette partie deviendrait un lieu sacré, un temple[2] pour le monde réuni des dévas, des hommes et des asuras.

Et ceux en outre qui soutiennent (*dhâray*) cet exposé de la loi tout entier, qui le réunissent (*âcay*), l'obtiennent (*paryavâp*) entier par leurs recherches et l'expliquent complètement aux autres, ceux-là seront doués des pouvoirs surhumains les plus mer-

[1] Le premier membre de la phrase et la fin manquent en M. CH.

[2] Tous devraient le respecter, y faire des offrandes comme un temple à tour, *t'a miao*. M. *Subargan miao*.

A bien plus forte raison celui qui, étant homme, le prend et le garde et sait le lire, le réciter? On doit savoir qu'un tel homme accomplit une loi extrêmement élevée, la première en grandeur, et rare (en ce monde M.) i. e. des actes surhumains. S'il y a un lieu où soit ce texte sacré, c'est le lieu de bouddha, il le possède, il doit être honoré, respecté des disciples (de Bouddha).

Udgrah, *dhâray*, etc. Le T. rend encore plus explicitement : reçoit, copie, met en pratique, maintient, lit à d'autres, etc.

veilleux. Et dans ce lieu de la terre on jouira de la dignité de maître, ou bien on occupera la place de docteur de la science.

13. — Recevoir et accepter la loi, en la suivant et s'en éloignant[1].

a. Lorsque le bienheureux eut ainsi parlé, Subhûti, à la longue vie, lui adressa ces paroles :

Quel est, ô Bienheureux, cet exposé, ce cours de la loi? Comment pourrais-je le maintenir[2]?

Le bienheureux, ainsi interpellé, dit à Subhûti :

Cet exposé de la loi est la Prajñâpâramitâ. C'est elle que tu dois maintenir (en vigueur et honneur). Et pourquoi? Parce qu'elle a été dite par le Tathâgata *traversée de la science* et aussi *non-traversée* (la connaissance complète et la non-complète). C'est pourquoi elle est appelée Prajñâpâramitâ.

b. Et qu'en penses-tu encore, Subhûti? Est-ce cela une loi quelconque proférée par le Tathâgata?

Subhûti répondit : Non, cela n'est point, Bienheureux, car ce n'est point une loi qui ait été proférée par le Tathâgata[3].

[1] Le CH. n'a que les cinq premiers mots.

[2] Comment nommerai-je, comment honorerai-je et observerai-je ce King? On appelle ce livre sacré le *kin k'eng* (coupeur de diamant) qui transporte à l'autre rive, clair, plein d'intelligence. M. — Le CH. n'a que *kin-keng*. « Véhicule » comme po-lo-mi (*pâramitâ*). Tu dois observer avec respect ce nom, ce titre.

[3] Le T. traduit exactement : « est-ce une loi (*ĉos*) de par la parole de Bouddha ». Schmidt traduit : « ist ein seyn vorhanden ».

c. Que penses-tu, Subhûti? Est-ce que la poussière terrestre de la région du monde du trimillénaire, du grand millénaire est abondante?

Subhûti répondit : Elle doit être abondante, Sugata! elle doit être abondante, la poussière terrestre[1] de ce millénaire? Et pourquoi? Parce que cette poussière terrestre dont parla le Tathâgata est déclarée par lui non-poussière. C'est pourquoi on l'appelle poussière (impureté) terrestre. En outre, ce lieu, cet élément terrestre dont a parlé le Tathâgata a été déclaré par lui être un non-élément. C'est pourquoi il est appelé « élément du monde ».

d. Le bienheureux dit : Penses-tu, ô Subhûti, que le Tathâgata, arhat parfaitement illuminé, doit être reconnu par les 32 marques extérieures de l'homme supérieur?

Non, répondit Subhûti, il ne doit pas être manifesté par cela. Parce que, Bienheureux, ces 32 marques énoncées par le Tathâgata ont été déclarées par lui être des non-marques. C'est pourquoi on les appelle les 32 marques du Grand personnage.

e. Le bienheureux reprit : En outre, tout homme ou toute femme, Subhûti, qui renoncerait succes-

[1] *Narhôn buraki* « fine poussière-atome ». Cette poussière, le Tathâgata l'a déclarée non-poussière; c'est pourquoi on l'appelle fine poussière-atome et le Thag. a dit ce qui est de ce monde n'est point de ce monde. T. Tous les lieux de la terre quels qu'ils soient.

sivement à autant d'existences égoïques qu'il y a de grains de sable dans le Gange, ou qui, abandonnant autant d'âges qu'il y a de grains de sable dans le Gange, abandonnerait autant d'existences égoïques[1], aurait beaucoup moins de mérite que celui qui prendrait et apprendrait, expliquerait aux autres un quatrain de l'exposé de la loi. L'amas de mérites de ce dernier serait de beaucoup supérieur; il serait incommensurable, innombrable[1].

14. — Détaché de toute forme, s'anéantir dans le silence.

a. Alors l'âyushman Subhûti, sous la vive impression de cette doctrine, versa des larmes[2]. Puis il les essuya et dit au bienheureux : C'est une merveille, Bienheureux, une suprême merveille, que ce cours de la loi enseignée par le Tathâgata, pour le salut[3] des êtres appliqués à la règle parfaite (à la marche en avant), à la règle la plus excellente de toutes. Jamais depuis que j'ai acquis la science

[1] Manque en CH. M.

[2] CH. M. Alors Subhûti ayant entendu dire ce sûtra, comprenant à fond le sens de ce principe, tout ému, se mit à verser des larmes, à sangloter.

[3] Ces mots et les suivants manquent. « S'il y a encore des hommes qui écoutent, reçoivent ce sûtra, y croient de cœur, ils seront purs et éclairés; ils engendreront pour eux la forme, l'existence véritable. Il faut savoir que ces hommes, accomplissant des merveilles, auront des mérites immenses.

« Et cette forme n'est pas une forme, c'est pourquoi, » etc.

sacrée, jamais une loi semblable ne m'a été enseignée. Ils seront doués d'une puissance surhumaine supérieure à toute autre, les bodhisattwas qui, ayant entendu ce Sûtra alors qu'on le leur enseignait, ont acquis la vraie connaissance de l'être. Et pourquoi? Parce que cette connaissance de l'être est une non-connaissance de l'être. C'est pourquoi le Tathâgata dit d'elle : « C'est la science de l'être, c'est la science de l'être ».

b. Ce n'est point une merveille pour moi[1], Bienheureux, que je conçoive ce contenu de la loi ainsi énoncé et que j'en goûte la beauté. Il y aura des êtres, ô Bienheureux, qui arriveront à la voie non encore battue, au dernier temps, au dernier moment, au dernier cinq-centenaire, lorsque la loi dépérira[2], et qui alors encore soutiendront la loi en toute son étendue, la maintiendront en son entier et la communiqueront aux autres, l'expliqueront en détail, ceux-là obtiendront la puissance magique la plus complète, l'état le plus merveilleux[3].

c. Après cela, ô bienheureux, il n'y aura plus pour eux ni conscience de l'égoïté, ni conscience de l'être, de la vie ou de la personnalité, il n'y aura

[1] M. CH. « Difficile » *nan, mangga.*

[2] M. CH., simplement : « dans l'avenir, après 500 ans »... Ils seront extraordinaires au plus haut point. Pourquoi cela? parce que pour eux il n'y aura pas de représentation (*arbun-siang*) de l'égoïté, etc.

[3] T. idem *mt'sar ba* et non *bewundert*, Sch.

plus pour eux ni science ni absence de science. Et pourquoi? Parce que cette connaissance de l'égoïté est une non-connaissance. Celle de la vie, de l'existence, de la personnalité, l'est également. Comment cela? C'est que les bouddhas bienheureux sont débarrassés de toute connaissance [1].

d. A ces mots, le bienheureux dit à Subhûti : Il en est ainsi, Subhûti, il en est ainsi. Ils seront dans un état merveilleux, supérieur, ceux qui, en entendant dire ce Sûtra, ne seront point saisis de crainte, ne seront pas transis d'effroi, ne tomberont pas dans un accès de frayeur. Pourquoi cela? Parce que c'est la parfaite pâramitâ, Subhûti, la parfaite arrivée au terme, déclarée par le Tathâgata, celle-là qui est une non-pâramitâ. Celle-là, ô Subhûti, que le Tathâgata dit être la pâramitâ suprême, les bouddhas bienheureux la déclarent indéfinie (infranchissable et comme inaccessible) [2]. C'est pourquoi elle s'appelle la pâramitâ suprême.

e. En outre, Subhûti, la *Kshântipâramîtâ* [3] (perfection de la patience) du Tathâgata est aussi une non-pâramitâ. Comment cela? Si même, Subhûti, le roi Kalinga me coupait en morceaux les membres, les articulations et les chairs, alors même je n'aurais conscience ni de mon égoité, ni de l'existence, ni

[1] C'est que tout ce qui est débarrassé de ces représentations est appelé bouddha.

[2] T. Cette pâramitâ, le docteur suprême, le Tathâgata l'a dite sans nombre ni mesure. La traduction de Sch. est erronée.

[3] *Kshântip.* rendu en CH. M. par « supportant la honte » 忍辱 *girucun be gaime.*

de la vie, ni de la personnalité [1], ni aucune connaissance ni non-connaissance. Comment cela? C'est que si, en cette circonstance, j'avais conscience de mon égoïté, j'aurais en même temps celle de ma perversion [2]. Si j'avais connaissance de mon existence, de ma vie, de ma personnalité, j'aurais en même temps celle de ma perversion. Et pourquoi? Je sais très bien, Subhûti, que dans les âges écoulés, il y a de cela 500 générations, j'ai été le Richi Kshântivâdin [3]. Et alors je n'avais conscience ni de l'égoïté, ni de l'existence, ni de la vie, ni de la personnalité. C'est pourquoi, Subhûti, le bodhisattwa mahâsattwa doit, en rejetant toute connaissance particulière, appliquer son intelligence à la complète illumination (*samyaksambodhi*) supérieure à tout. Il ne doit point concevoir de pensée attachée à la forme extérieure, qui y ait sa base; il ne doit point non plus en concevoir qui soit appuyée sur les sons, l'odeur, le goût, le tact, ni même sur la loi ou la non-loi [4], ni sur quoi que ce soit. Pourquoi cela? Parce que ce qui est déterminé en un point est également indéterminé. C'est pourquoi le Tathâgata dit que le bon don est fait par le bodhisattwa qui n'est appuyé sur rien et nullement

[1] Ce qui suit manque au CH. M.

[2] Par la colère, l'horreur de la douleur, etc. C'est ce que le CH. M. rend par ces mots : «(si j'avais cette connaissance), il arriverait nécessairement que la colère, l'horreur en naîtraient». La phrase suivante est omise.

[3] «J'ai été l'esprit (l'immortel, *sien*) qui supporte la honte (*kshântivâdi*).

[4] Omis.

par celui qui s'appuie sur le son, l'odeur, le goût, le tact ou la loi.

f. En outre, Subhûti, le bodhisattwa doit renoncer à tout don de cette nature, pour le bien de tous les êtres [1].

Et pourquoi ? Parce que la connaissance de l'être est elle-même une non-connaissance. Tous les êtres ainsi désignés par le Tathâgata sont aussi des non-êtres. Comment cela ? C'est que le Tathâgata dit ce qui est, il dit la vérité, il dit les choses comme elles sont et non autrement, le Tathâgata ; il ne dit rien de faux, le Tathâgata.

g. En outre, Subhûti, la loi parfaitement comprise et enseignée par le Tathâgata, qui s'en est pénétré l'esprit [2], n'est ni vérité ni erreur. De même, ô Subhûti, qu'un homme enfoncé dans les ténèbres ne sait rien voir, ainsi doit être considéré le bodhisattwa qui, tombé dans le monde des corps, renonce à tout don [3] ; ou bien, comme un homme, jouissant de la vue, qui, à la première clarté qui éclaire la nuit, au lever du soleil, voit des formes de différentes

[1] « Le bodhisattwa doit donner de manière à procurer tout avantage en faveur de tous les êtres vivants. » Le T. a aussi « renonce » abandonne, comme le texte : *btaṇ*. Schmidt a compris le contraire.

[2] Simplement : la loi reçue par le Tathâg. « Existence personnelle » *âtmabhâva*. Schmidt : « Eigene Körper ». Ce n'est point cela.

[3] « Le bodhisattwa qui, ayant établi la loi dans son cœur, fait ensuite des dons abondants, ne voit point, tout comme un homme entré dans les ténèbres. Si le cœur du bodhisattwa ne se complait pas en cet homme, en voyant tous ces personnages, le bodhisattwa

espèces, ainsi est le bodhisattwa qui, n'étant point enfoncé en ce monde corporel, renonce à tout don.

h. Bien plus, Subhûti, les hommes ou les femmes distingués qui reçoivent, prennent (*udgrahîsh*) la loi en son étendue, la soutiennent (*dhâray*), la rendent complète (*âcay*) et cherchent (*paryavâp*) à la posséder et l'expliquent aux autres entièrement, ceux-là, Subhûti, sont vus du Tathâgata, de l'œil de son intelligence éclairée; ils sont connus du Tathâgata par sa science d'illumination, ils sont éclairés par le Tathâgata. Tous ces êtres produiront un amas de mérites incommensurable, innombrable et l'acquerront pour eux.

15. — Comment garder les Sûtras. Mérite de qui le fait.

a. En outre, si une femme ou un homme renonçait[1] le matin à autant d'existences égoïtiques qu'il y

acquerra de grands mérites. » Cette traduction est évidemment fautive. Elle passe, du reste, une grande partie du paragraphe.

[1] Si un homme ou une femme de bien, au lever du soleil, pratiquait le don généreux, l'abandon de soi-même, autant de fois qu'il y a de grains de sable, comme un homme ayant des yeux et voyant chaque forme et couleur en pleine lumière du soleil, Subhûti, si à travers les âges cet homme, cette femme de bien reçoivent, prennent ce Sûtra, le gardent, le lisent et le récitent, ils seront des Tathâgatas, jouissant de la science, des lumières de Bouddha, d'une science achevée, universelle. (M. « donnant ainsi ».)

Les mots mandchous commencent l'autre phrase : « s'ils donnent ainsi au milieu du jour, au temps convenable, puis si... » etc. Le CH. « connaissant complètement au milieu du jour » est un non-sens.

a de grains de sable dans le Gange, s'il en faisait autant à midi, puis le soir, s'il renonçait aussi en ce même cours de temps aux existences personnelles, pendant des Kalpas innombrables, des millions, des milliards, et si un autre, ayant entendu cet exposé de la loi, ne la rejetait pas, ce dernier acquerrait un amas de mérites très considérable, un amas incommensurable, innombrable. Combien plus encore celui qui, l'écrivant, la recueille, qui la maintient, la consolide, la fait sienne et l'enseigne aux autres complètement!

b. En outre, ô Subhûti, il est inimaginable, incomparable cet ordre régulier de la loi. Il a été énoncé par le Tathâgata, pour le bien des êtres qui sont établis dans la voie[1] la meilleure, dans la voie parfaite. Ceux qui l'accepteront le maintiendront, le consolideront, le feront leur et l'enseigneront aux autres complètement, en détail, sont connus du Tathâgata, ô Subhûti, par sa science illuminée de Bouddha[2]; ils sont vus par son œil de Bouddha, ils sont illuminés par le Tathâgata. Tous ces êtres seront doués d'une foule de mérites incommensurables, d'une masse de mérites inimaginable, incomparable, incommensurable. Tous, ô Subhûti, posséderont, en quantité égale, une intelligence illuminée; ils

[1] CH. *Ta-shing*, le grand véhicule (Mahâyâna); (pour ceux qui le font avancer), M. pour les gens qui connaissent parfaitement la loi. Le texte que suppose ici la version tibétaine doit avoir un membre de phrase en plus : « son fruit est inappréciable par la pensée », que l'on retrouve plus loin. La phrase suivante est aussi plus développée.

[2] Ce complément est omis dans le M. CH. T.

IMPRIMERIE NATIONALE.

l'accumuleront en eux, ils la feront leur tout entière[1].

Pourquoi cela? Parce que cet ordre de la loi[2] ne peut être entendu d'aucun de ceux qui sont dépourvus d'attrait pour elle, ou qui arrêtent leur vue sur l'égoïté, l'existence, la vie ou la personnalité (apparentes). Il ne peut être entendu davantage de quiconque applique sa connaissance à l'être dépourvu de science éclairée; celui-ci ne peut ni l'entendre, ni y adhérer, ni le maintenir, ni le consolider en soi, ni le faire sien. Ce n'est pas un point d'appui sensible (pour l'esprit) [*sthânam*].

c. En outre[3], ô Subhûti, l'endroit de la terre où ce Sûtra sera expliqué deviendra un objet de louange; il sera digne de respect pour le monde des Dévas, des hommes et des Asuras; il sera digne d'honneur, cet endroit de la terre; il deviendra comme un lieu sacré.

[1] Ces gens seront faits possédant l'*anuttarâ samyaksambôdhi.* (Voir plus haut.) Ils la porteront sur les épaules, dit le T.

[2] « S'ils ont peu d'attrait pour la loi, mais s'ils sont adonnés à regarder l'égoïté, etc., ils ne peuvent écouter cette loi, la recevoir, la lire, » etc. Le reste est omis.

[3] « En tout endroit où ce Sûtra se trouvera, en tout siècle, les Dévas, les hommes et les Asuras devront le respecter et y faire des offrandes. Tous devront l'honorer, y accomplir les cérémonies, le vénérer de tous côtés, y répandre partout des fleurs et de l'encens. »

On voit qu'ici, contre leur habitude, les traducteurs ont développé le texte.

16. — Que l'on peut purifier les fautes.

a. De plus, Subhûti, les hommes et femmes distingués qui recueilleront, maintiendront, accumuleront ou feront leurs des Sûtras de ce genre, se les imprimeront au fond de l'esprit et les expliqueront complètement aux autres[1], seront abaissés (?), très abaissés (de condition). Et pourquoi?

Parce que les mauvaises actions commises par ces êtres dans les existences antérieures doivent être expiées, disparaître pour eux, et que, par cet abaissement, ces mauvaises actions sont arrêtées en leurs effets, anéanties; et ces êtres pourront acquérir la connaissance illuminative.

b. Je connais, ô Subhûti, les témoignages d'amitié, la joie que dans la voie du temps écoulé, dans des Kalpas innombrables et plus encore, antérieurs au Tathâgata, à l'arhat complètement illuminé, Dîpankara, j'ai donné 400 fois aux millions et mil-

[1] Les traductions reproduisent simplement la formule ordinaire sans tenir compte des ajoutés. «S'ils prennent, adoptent, gardent, lisent, récitent ces Sûtras et en faisant cela sont méprisés, abaissés par les autres, les fautes des temps antérieurs de ces personnes tomberont de leur chemin (seront effacées). Méprisés par les gens de leur temps, ils se déferont, se purifieront de leurs fautes passées et acquerront l'anuttarâsamyaksambodhi.»

Pourquoi ceux qui auront accompli leur devoir à l'égard de la loi seront-ils abaissés?

Le T. porte qu'ils souffriront beaucoup de maux.

liards de bouddhas sans leur causer aucune impression désagréable[1]. Et parce que ces bouddhas ont été traités par moi de cette manière et parce qu'au dernier âge, au dernier moment, au dernier cinq-centenaire, alors que l'extinction de la loi sera en cours, ils adhéreront à ces Sûtras, ils les soutiendront, ils les accumuleront, ils les feront leurs, ils les feront connaître complètement aux autres, conséquemment en comparaison de cet amas de mérites, ô Subhûti, le précédent ne l'atteint, ne l'égale pas de la centième partie, ni de la millième, ni de la cent-millième, ni de la millionième (Kâli 10 millions), ni de la cent-millionième, ni de la milliardième, ni de millions de milliards près. Et cette infériorité ne pourrait atteindre pour s'exprimer, la dernière, la plus infime fraction, l'expression du nombre, de la partie, de la supputation, du calcul, de la comparaison tant soit peu approchant, de toute relation de comparaison.

c. Si après cela, Subhûti, si je voulais exprimer le mérite de ces hommes et de ces femmes distingués et dire combien, en cette circonstance, ils produiront de mérites, combien ils en recueilleront, les êtres en gagneraient la folie, ils en arriveraient à la démence[2]. De plus, ô Subhûti, cette loi en tout son

[1] « Les ayant rencontrés, je les ai honorés par des offrandes, servis et ne les ai point laissés aller vides. »

[2] Traduction singulière : « comme un renard, il douterait et ne croirait pas. »

développement est déclarée par le Tathâgata inimaginable, incomparable, et ses fruits [1], mûris en leur incompréhensibilité, doivent être l'objet de tous les désirs.

17. — Que l'on doit être jusqu'au bout sans égoïté.

a. Alors le vénérable Subhûti dit au Tathâgata : Comment celui qui s'est appliqué à la vraie doctrine de la Bodhi doit-il se maintenir? Comment doit-il la pratiquer? comment doit-il en concevoir la notion [2]? Le bienheureux dit : Voici, Subhûti, comment celui qui s'est appliqué à la vraie doctrine de la Bodhi doit en former en soi la conception (sa pensée). Tous les êtres, sans exception, doivent être jetés par moi dans le monde du Nirvâna, et en les lançant ainsi, il est vrai, toutefois, qu'aucun n'y est jeté. Comment cela? C'est que, Subhûti, si la connaissance de l'être se produisait pour le bodhisattwa (s'il croyait à l'existence réelle), il ne devrait plus être appelé de ce nom. Lorsque la connaissance de

[1] Le chinois a les mêmes mots. M. « sa récompense vraie ne se peut calculer ». « Désirs. » Le T. rend mal ces termes : « Je le pose comme inconcevable. »

[2] CH. M. « Comment l'homme ou la femme de bien qui veut former son cœur à l'anuttarâsamyaksambodhi doit-il le fixer? comment le ployer, le rendre souple? » : T. Les principes des bodhisattwas.

La réponse reproduit uniquement (Cet homme...) doit se former le cœur ainsi : Je dois faire cesser, transporter d'ici tous les êtres vivants, et quand je l'aurai fait, je ne les aurai pas transférés une seule fois.

la vie, de la personnalité prévaut ainsi, il ne peut pas non plus être qualifié de bodhisattwa. Car la doctrine qui s'appuie sur la règle pratique de bodhisattwa[1] est une non-doctrine.

b. Qu'en penses-tu, Subhûti? Crois-tu qu'il y a une doctrine par laquelle le Tathâgata aurait reçu du Tathâgata Dîpaṅkara la science parfaite, l'illumination complète supérieure à tous, que le Tathâgata aurait fait briller à ses yeux[2]?

Subhûti répondit : Pour autant que je comprenne la pensée, le sens du bienheureux en ses discours, il n'y a pas de doctrine au moyen de laquelle il ait été parfaitement éclairé de l'illumination complète par le Tathâgata Dîpaṅkara, complètement illuminé.

Le bienheureux reprit à ces mots : C'est ainsi, Subhûti, c'est ainsi.

Il n'y a point de doctrine qui ait produit cet effet. S'il en était une, le Tathâgata Dîpaṅkara n'aurait pas prédit de moi : « Tu seras le Tathâgata Çâkyamûni, qui marcheras par la voie où l'homme n'a jamais mis le pied, l'arhat complètement illuminé[3]. » C'est parce qu'il n'y avait point de doctrine de loi annoncée par le Tathâgata, arhat, Dîpaṅkara, complètement illuminé, qui ait appris la doctrine d'illumination

[1] « En réalité, ce n'est pas une loi qui fait naître un cœur appliqué à la samyaksambodhi. » Cette doctrine n'a pas d'existence réelle.

[2] Ceci est déjà passablemant obscur, mais dans la version de Schmidt, c'est un non-sens. Le T. a *C'os* qui n'est pas « ein Seyn ».

[3] Membre de phrase omis.

complète, c'est pour cela que j'ai été prédit par le Tathâgata Dîpaṅkara disant : « Tu seras le Tathâgata Çâkyamûni, arhat complètement illuminé, qui marcheras par la voie qu'aucun homme n'a fréquentée [1]. »

c. Car, Subhûti, le titre de Tathâgata est un qualificatif formé pour exprimer la nature de l'être [2]; Tathâgata [3] est un qualificatif répondant à la condition de ce qui ne s'est pas encore produit ; c'est une dénomination de l'exclusion de la production, de l'existence ; c'est celle de la plus perpétuelle et complète non-production.

d. Pourquoi en est-il ainsi ? C'est que, Subhûti, cette non-production, non-existence, est la chose essentielle. Si quelqu'un disait : La connaissance illuminative complète, supérieure à toute, a été reçue par le Tathâgata, arhat illuminé, celui-là s'exprimerait d'une manière erronée, il me qualifierait d'un terme contraire à la vérité. Et pourquoi ? Parce qu'il n'y a point de doctrine qui ait été apprise par le Tathâgata en illumination parfaite. Toute doctrine

[1] Phrase entière manquant également. Ceci rend encore la version T. plus dénuée de sens. Çâkyamûni a été prédit parce qu'il devait révéler une loi nouvelle.

[2] M. CH. Selon la nature convenable de toute loi (*fa, doro*), de toute condition d'être (= *bhûtatathâtâyâs*). En tant qu'homme, le Tathâgata est celui qui a acquis l'*anuttarâsamyaksambodhi*. En réalité, il n'y a pas de doctrine par laquelle le T. ait acquis cela. En cette samyaksambodhi acquise par le T., il y a la vérité et l'erreur, le non-vrai et le non-faux. C'est pourquoi le T. a dit : Toute condition d'être (loi) est loi de Bouddha.

[3] Tout ce qui suit est rendu tout autrement en T. Voir Schmidt.

reconnue, enseignée par le Tathâgata n'est ni vérité ni erreur. C'est pourquoi le Tathâgata dit : Toutes les doctrines sont doctrines de Bouddha. Comment cela? C'est que toutes les doctrines sont des non-doctrines, déclarées telles par le Tathâgata. C'est pourquoi il est dit : Toutes les doctrines sont doctrines de Bouddha.

C'est comme quand on dit d'un homme qui a acquis tout son corps, c'est un grand corps[1].

Là-dessus Subhûti remarqua : Cet homme dont vous parlez, Tathâgata, au corps formé, au grand corps, a été déclaré par le Tathâgata n'avoir point de corps[2]. C'est pourquoi on peut dire : Corps formé, grand corps.

Le bienheureux dit : C'est ainsi, Subhûti. Le bodhisattwa qui dirait : Je répandrai les êtres çà et là[3] ne serait pas un vrai bodhisattwa. Et pourquoi? Est-il une condition, une loi d'existence qui soit le bodhisattwa?

Subhûti répondit : Non, il n'y en a point.

Le bienheureux reprit : Ce qu'on appelle *êtres* sont des *non-êtres*, Subhûti! a dit le Tathâgata; c'est

[1] Par exemple c'est semblable au corps d'un homme devenu très grand.

[2] CH. M. « n'avoir pas un grand corps »; ce qui suppose un texte *mahâkâyas* au lieu de *akâyas;* ce qui est plus conforme à la tournure générale des phrases de ce livre. Le point de comparaison n'est pas évident. Il n'est pas, ce semble, dans la phrase unique de Bouddha, mais dans la remarque de Subhûti. Le T. « Le Tathâgata n'a point de corps » est inexact.

[3] CH. M. « Je détruirai, j'arrêterai » 滅度 T. « Je sauverai. »

pourquoi ils sont appelés *êtres*[1]. C'est pourquoi le Tathâgata dit : Toutes les conditions d'existence sont sans égoïté, sans vie, sans croissance, sans personnalité. Le bodhisattwa qui dirait, ô Subhûti ! : « Je développerai l'extension du monde[2] », parlerait d'une manière erronée. Parce que ce qu'on appelle le développement du monde est un non-développement, déclaré tel par le Tathâgata. C'est pourquoi on l'appelle développement.

Et le bodhisattwa disposé à croire que toutes les conditions d'existence sont sans égoïté, celui-là est reconnu un vrai bodhisattwa par le Tathâgata, arhat complètement illuminé.

18. — Envisager tout comme un seul corps.

a. Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata a-t-il des yeux de chair?

Subhûti répondit : Oui, il en est ainsi. Le Tathâgata a des yeux de chair.

Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata a-t-il des yeux célestes, divins?

Il en est ainsi, répondit Subhûti[3].

b. Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata a-t-il les yeux de la science?

[1] Cette phrase ne se trouve point au M. CH. T.

[2] « Je mettrai en bel ordre le royaume de Bouddha. » Le T. a le même sens. — « Celui-là ne mériterait pas le titre de bodhisattwa. »

[3] Le M. CH. n'a pas ce membre de phrase « Il répondit » ; ni plus loin : « Le B. dit ». Ici on s'attendait à une solution négative. Elle manque sans qu'on s'explique bien pourquoi.

Oui, il a les yeux de la science, répondit Subhûti.

c. Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata a-t-il les yeux, la vue de la loi?

Oui, il les a, dit Subhûti.

Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata a-t-il aussi les yeux d'un Bouddha?

Oui, il les a aussi, répondit Subhûti[1].

d. Que penses-tu, Subhûti, s'il y avait autant de Ganges qu'il y a de grains de sable dans le Grand Fleuve de ce nom et que les grains de sable de ces Ganges seraient autant de mondes[2], y seraient-ils en grand nombre?

Subhûti dit : Certainement, Bienheureux, certainement, Sugata! ces mondes seraient très nombreux.

Le bienheureux continua : Eh bien, Subhûti, de tous les êtres, tout autant qu'il y en aurait dans ces mondes, je connaîtrais[3] les natures différentes et les intelligences, les pensées. Et comment? C'est que ceux qui sont dits portant en eux la pensée[4], les porte-pensées, comme on les appelle, ont été déclarés par le Tathâgata ne point la porter vraiment. C'est

[1] Ici, dans le texte de M. Müller, se trouve une phrase totalement interpolée; elle est absente de la traduction tibétaine et de plusieurs mss. sanscrits, et de plus c'est un non-sens. Toutefois on la trouve dans les versions M. CH.

[2] « Monde de Bouddha. »

[3] Var. *prajânâmi, prajânîyât, prajânîyas,* ce qui fait supposer un texte primitif *prajânîyâm,* le seul qui donne un sens acceptable.

[4] M. CH. « cœur ». Le cœur est, pour les Chinois, le siège de l'intelligence.

pourquoi on les appelle doués, porteurs d'intelligence, de pensée. Et pourquoi cela? C'est que la pensée passée ne se possède plus; la pensée future ne se possède pas[1]; la pensée à laquelle on est appliqué, on ne peut la saisir, la garder.

19. — CHANGEMENTS COMPLETS DANS LE MONDE DE LA LOI.

Qu'en penses-tu, Subhûti? Si un homme ou une femme vertueux et distingué[2] faisait en sorte que ce monde du trimillénaire, du grand millénaire, fût rempli des sept joyaux et en ferait don[3] aux Tathâgatas, arhats complètement illuminés, est-ce que cet homme ou cette femme produirait par là une grande masse de mérites?

Subhûti répondit : Certainement, Sugata, certainement, Bienheureux, ils seraient très nombreux.

Le bienheureux reprit[4] : Oui, Subhûti, il en est ainsi; ils produiraient une masse de mérites incommensurable, innombrable. Comment cela? C'est que

[1] CH. «pas encore». T. «ne peut être tenue dans l'esprit *dmigs-sa med*».

[2] Le M. CH. a simplement «homme» *Jin-niyalma*.

[3] «Et les emploierait à faire des dons.» Les versions omettent «aux Tathâgatas,» etc.

[4] Le M. CH. a le contraire. «Et si cet amas de mérites était réel, le Tath. n'aurait pas dit qu'il acquerrait de grands mérites. Mais parce que ces vertus et bonheurs ne sont pas (*wu-akô*), le T. a dit qu'il acquerrait ces vertus,» etc. C'est-à-dire que la première phrase de notre texte ne s'y trouve pas.

cette masse de mérites a été déclarée par le Tathâgata être une non-masse. C'est pourquoi elle est appelée « masse de mérites ». D'ailleurs, si c'était une masse de mérites, le Tathâgata ne l'aurait pas appelée de ce nom, n'aurait pas dit : c'est une masse de mérites.

20. — Absence de formes, d'attributs sensibles.

Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata paraîtra-t-il sous une forme corporelle?

Subhûti répondit : Ce n'est point ainsi, Bienheureux; le Tathâgata ne doit pas être reconnu par la forme corporelle qu'il acquerra. Car ce qu'on appelle revêtement de la forme corporelle n'en est point un d'après ce qu'a déclaré le Tathâgata, ô Bienheureux!

C'est pourquoi on l'appelle revêtement, obtention de la forme corporelle.

Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata sera-t-il reconnu par la réunion en lui des marques extérieures propres [1]? Subhûti répondit : Non, Bienheureux, non, le Tathâgata ne sera pas reconnu par ces signes [2]. Car ce que le Tathâgata a appelé une acquisition, une réunion des marques extérieures, il l'a appelée une non-acquisition de ces marques. C'est pourquoi on l'appelle acquisition des marques réunies.

[1] « Le Tath. se verra-t-il, se rencontrera-t-il (*acaci*) dans un corps à forme complètement sensible? »

[2] *Lakshaṇa* rendu par *arbun, siang*, forme extérieure, manifestant l'être.

21. — CE QU'ON DIT N'EST POINT DIT.

Le bienheureux dit[1] : Qu'en penses-tu, Subhûti? Appartient-il au Tathâgata de dire : La loi a été révélée par moi?

Subhûti répondit : Non, Bienheureux, cela ne lui appartient pas.

Le bienheureux continua : Celui qui dirait que la loi a été révélée par le Tathâgata commettrait une erreur. Il me concevrait d'une manière contraire à la vérité. Pourquoi?

On parle bien d'une révélation, d'un enseignement de la loi; mais il n'y a point de loi qui soit reçue comme une révélation de loi[2].

Quand[3] il eut ainsi parlé, le fortuné Subhûti lui dit : Il arrivera, Bienheureux, qu'au dernier âge, au dernier temps, au dernier cinq-centenaire, lorsque l'extinction de la loi prévaudra[4], il y aura des êtres qui, entendant ces doctrines, y ajouteront foi.

Le bienheureux répondit : Ces êtres ne seront ni êtres ni non-êtres. Comment cela? Ce qu'on appelle

[1] Texte différent. M. CH. « Ne dis pas que le Tath. ait dit : je dois annoncer la loi, ne forme pas une pareille pensée (en toi), car si les hommes disaient que le T. doit annoncer la loi, ils accuseraient Bouddha, parce qu'ils ne peuvent point comprendre mes paroles. »

[2] Le M. CH. ajoute : « c'est pourquoi cela est appelé loi ».

[3] Ici, par exception, les deux versions ont la phrase entière : Alors Subhûti au destin sage dit à Fucihi.

[4] M. CH. simplement : « dans le temps non encore arrivé », et la phrase est alternative, « y croiront-ils ou point »?

êtres, êtres, a été déclaré non-êtres par le Tathâgata. C'est pourquoi ils ont été appelés êtres.

22. — Il n'y a point de loi qu'on puisse acquérir.

Qu'en penses-tu, Subhûti[1]? Y a-t-il une loi reconnue par le Tathâgata comme l'illumination complète, supérieure à tout? Subhûti répondit : Non, Bienheureux, il n'y a pas une loi reconnue telle par le Tathâgata.

Le bienheureux repartit : C'est ainsi, Subhûti, c'est ainsi. Il n'y a pas la moindre loi qui soit ainsi connue, qui soit ainsi reçue. C'est pourquoi on l'appelle la parfaite et dernière illumination de l'esprit.

23. — Faire le bien avec un cœur pur.

Cette loi est uniforme et sans dissemblance. C'est pourquoi elle est dite l'illumination, la connaissance complète, suprême. Par l'absence d'égoïté, d'existence, de vie et de personnalité, elle est parfaitement

[1] Ce paragraphe est tout différent en M. CH. C'est Subhûti qui parle au B. et lui dit : l'anuttarâsamyaksambodhi acquise par le T. doit-elle être tenue pour non acquise? Fucihi dit : C'est ainsi, c'est ainsi, Subhûti. Cette sambodhi que je dois acquérir n'est pas ma loi. CH. Pour moi, par rapport à cette sambodhi, ce n'est point en définitive une loi à acquérir. C'est pourquoi on l'appelle anuttarâsamyaksambodhi.

Schmidt, prenant partout *c'os* (= dharma) comme signifiant « seyn », donne à tous les paragraphes un sens tout autre qui ne me paraît pas acceptable. D'autant que ce mot est remplacé plus loin par *bodhi*.

uniforme. Cette connaissance parfaite, suprême, est reconnue par ses principes salutaires[1]. Et comment? C'est que ces lois salutaires sont déclarées des non-lois par le Tathâgata. C'est pourquoi elles sont appelées lois salutaires par le Tathâgata.

24. — Bonheur et sagesse incomparables.

En outre, si un homme ou une femme accumulait autant d'amas des sept joyaux qu'il y a, dans le monde du trimillénaire, du grand millénaire, de Sumerus rois des montagnes et qu'ils les donneraient aux Tathâgatas, arhats complètement illuminés, si, d'un autre côté, un fils ou une fille de famille prenait un quatrain du cours de la loi, de la Prajnâpâramitâ et l'enseignait aux autres, les mérites du premier n'atteindraient pas la centième partie de l'amas du second, car celui-ci n'admet aucune comparaison.

25. — Transformation sans objet transformable.

Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata peut-il dire : Les êtres sont délivrés par moi[2]? (Si tu l'as

[1] M. CH. Si, sans égoïté, etc., on pratique toute bonne loi, on obtiendra l'anuttarâsamyaksambodhi. Ce que Subhûti appelle bonne loi, le Tath. l'appelle non-bonne loi. C'est ce qu'on appelle bonne loi.

Schmidt nous dit ici que «cette bodhi pénétrée par tout l'être des vertus est devenue Bouddha!» *Kuçalâ dharmâ* devient «tout l'être des vertus». C'est ainsi qu'il rend le T. *dge-bahi c'os* «loi de bonheur».

[2] Comme plus haut, «Subhûti! Quelqu'un de ton espèce ne dise

pensé), on ne doit plus désormais considérer la chose de cette manière. Il n'y a pas d'être qui ait été délivré par le Tathâgata. S'il y en avait jamais, Subhûti, alors le Tathâgata reprendrait l'égoïté, la vie, l'existence, la personnalité. Or la prise de l'égoïté a été déclarée par le Tathâgata être une non-prise. Elle est admise seulement par les gens inintelligents et vulgaires[1]. Et ces gens ne sont pas des gens[2], a dit le Tathâgata. C'est pourquoi ils sont dits inintelligents, enfants et vulgaires.

26. — Le Dharmakâyas est sans forme sensible.

Qu'en penses-tu, Subhûti? Le Tathâgata doit-il être reconnu par les marques extérieures propres?

Non, répondit Subhûti, cela n'est point[3]. Si j'ai bien compris le sens des paroles du bienheureux, le Tathâgata ne doit-t-il pas être reconnu par la réunion en lui des marques propres de beauté?

Bien, bien; c'est ainsi, c'est ainsi, répondit le bienheureux, c'est comme tu le dis. Et pourquoi? Si jamais, Subhûti, le Tathâgata était reconnu par des marques extérieures, alors le souverain au pou-

pas que le Tath. pense : Je dois transporter, sauver tous les êtres.» Ne forme pas cette pensée. Il est à remarquer que cette tournure se trouve au paragraphe 27. Il se pourrait donc que le texte de Kumârajîva l'eût aussi.

[1] «Les gens vulgaires estiment cela leur individualité.»

[2] M. CH. «ne sont pas des gens vulgaires». Le dernier mot est de trop et détruit le sens.

[3] Le M. CH. a par erreur : «oui, c'est ainsi».

voir suprême[1] serait aussi un tathâgata. C'est pourquoi ce n'est point par des marques extérieures que le Tathâgata devra être reconnu.

Subhûti, à la longue vie, dit alors au bienheureux : Pour autant que je saisis le sens des paroles du bienheureux, le Tathâgata ne doit pas être reconnu par les marques spéciales. C'est ainsi que le Bienheureux disait en cette phrase, en cette strophe :

Ceux qui me voient par la forme, ceux qui m'atteignent par [le son
Suivent une fausse appréciation des choses, ces gens-là ne [me verront point[2].
Le Bouddha doit être reconnu par sa loi, car les chefs sont [l'incarnation de la loi.
Mais l'essence selon la loi ne peut être connue, elle n'est [point de nature à être distinguée et connue.

27. — POINT DE SUPPRESSION NI DE DISTINCTION.

Que penses-tu, Subhûti? Crois-tu que l'illumination parfaite sera donnée par le Bouddha par la réunion en lui des marques spéciales? Si tu le penses,

[1] *Râjâ Cakṛavartin.* M. *S'akk'ravardin.* CH. : « Le Saint roi qui tourne la roue ».

[2] Le CH. M. n'a que les deux premiers vers divisés chacun en deux :

ye mā<u>m</u> rupeṇa cādrākshuḥ
ye mâ<u>m</u> ghoshḥena cânwaguḥ
Mithyāprahāṇaprasṛtâ :
Na mā<u>m</u> drakshyanti te janâ:

Il est bien probable que le texte primitif n'avait que cela.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ne considère plus désormais la chose de cette façon. Et pourquoi?

Parce que cela n'est point, et que personne ne te dise plus jamais rien de semblable, ô Subhûti. Ce serait de la part de ceux qui sont engagés dans la voie des bodhisattwas une véritable destruction de toute loi, l'extirpation de la vraie doctrine.

Ne considère plus jamais la chose ainsi, car ce serait la mort de toute loi, la destruction de la vraie doctrine, causée par ceux qui sont engagés dans la voie, la règle des bodhisattwas[1].

28

En outre, si un fils ou une fille de famille[2] remplissait des sept joyaux autant de mondes qu'il y a de grains de sable dans le Gange, le grand fleuve, et les donnait en don aux tathâgatas, arhats illuminés, et si, d'autre part, un bodhisattwa[3] mettait toute son attente, ses désirs dans la condition des êtres

[1] La version M. CH. dit encore ici le contraire de notre texte : «Si tu penses que par sa forme extérieure propre, le T. n'a pas acquis l'anuttarâsamyaksambodhi, ne conçois pas cela. Si tu penses que s'il manifeste un cœur complètement et suprêmement illuminé, il annonce par là la destruction de toute loi, ne conçois pas pareille pensée. Car celui qui manifeste un cœur complètement, suprêmement illuminé, ne prononce pas par cela même la destruction, la suppression de toute manifestation extérieure de la loi.»

Le Tib. a encore ici et dans ce qui suit des idées étrangères au texte. Voir Schmidt, p. 209.

[2] CH. M. «un bodhisattwa».

[3] CH. M. Ici, par contre, «un homme quelconque».

sans égoïté, affranchis des renaissances, celui-ci produirait une masse de mérites de beaucoup supérieure, incommensurable, innombrable, et ce bodhisattwa n'aurait plus besoin désormais d'acquérir des mérites [1].

Subhûti dit [2] : Ainsi il ne doit plus chercher à acquérir des mérites de tous côtés.

Le bienheureux répondit [3] : Ce que l'on cherche à acquérir ainsi ne doit pas être acquis, tenu; c'est pourquoi on dit qu'il faut chercher à l'acquérir de toutes manières.

29. — Dignité majestueuse et tranquille.

En outre, celui qui dirait encore : Le Tathâgata va ou arrive, est debout ou assis, ou prépare sa couche, dort, celui-là ne comprend pas ce que je dis. Parce que celui qui est dit Tathâgata ne va nulle part, ne vient de nulle part; c'est pour cela qu'il est appelé le Tathâgata, arhat complètement illuminé.

[1] «Estimant toute condition sans égoïté et sachant largement supporter, ce bodhisattwa l'emporterait sur l'autre. Pourquoi? C'est que, Subhûti, tous les bodhisattwas n'acquièrent pas ces mérites.»

[2] Subhûti, les mérites acquis par le B. ne doivent pas être recherchés avidement. C'est pourquoi il est dit qu'il n'en acquiert pas.

[3] Ou bien : cela formerait une boule, un globe; et cette boule a été déclarée une non-boule, etc. Le CH. M., comme le tibétain, le rend de cette manière ou à peu près : «ce serait une forme bien condensée uniformément». On ne doit pas la dire telle, il n'y a que les gens communs qui sont avides de cela.

30. — FORME ET PRINCIPE HOMOGÈNES.

En outre, si un fils ou une fille de famille broyait en atomes la matière d'autant de monde qu'il y a de poussières dans le monde du trimillénaire, du grand millénaire et avec une force incalculable en faisait un immense amas d'atomes, penses-tu que cet amas d'atomes serait considérable? Certainement, Bienheureux; il en serait ainsi, Sugata! Ce dernier amas d'atomes serait immense. Et pourquoi? Parce que si cet amas d'atomes était immense, le Tathâgata n'aurait pas dit : C'est un immense amas d'atomes.

Et comment cela? C'est que cet énorme amas d'atomes a été déclaré par le Tathâgata un non-amas et c'est pourquoi il est appelé un amas d'atomes. Et ce monde du trimillénaire, grand millénaire, appelé ainsi par le Tathâgata, a été déclaré par lui être un non-monde. C'est pourquoi on l'appelle monde du trimillénaire, grand millénaire. Pourquoi cela? Parce que, Bienheureux, si c'était une région du monde, alors on devrait aussi y chercher et prendre sa nourriture, et cette prise de nourriture a été déclarée une non-prise, un non-recevoir, par le Tathâgata. C'est pourquoi il est appelé « qui reçoit, prend son pain ».

Le bienheureux dit: Recevoir ainsi son pain n'est point une chose à faire, un rapport à avoir. C'est une chose sans nom, ce n'est ni bien ni pas bien; cela n'appartient, n'est à faire que par les gens inintelligents et grossiers.

31. — Ne point chercher à savoir et voir.

Comment cela[1]? Celui qui dirait : Le Tathâgata a parlé de la vue de l'individualité, de la vue de l'existence, de la vie, de la personnalité, celui-là parlerait-il avec vérité et justesse? Subhûti répondit : Non, Bienheureux, non, Sugata! celui-là ne parlerait pas justement. Pourquoi? Parce que, Bienheureux, la vue de l'individualité[2] dont parle le Tathâgata a été déclarée par lui une non-vue. C'est pourquoi on l'appelle « vue de l'individualité ».

Le bienheureux dit : Ainsi, ô Subhûti, l'homme engagé dans la voie, appliqué à la doctrine des bodhisattwas[3], doit connaître toutes les natures, les considérer, exciter son affection vers elles, et il doit le faire de façon qu'il ne fasse fond ni sur la connaissance des lois, des essences, ni sur la non-connaissance. Pourquoi cela?

Parce que la connaissance des essences a été déclarée par le Tathâgata une non-connaissance. C'est

[1] Ceci manque au M. CH. Mais à la fin de la phrase, il y a de plus : « Qu'en penses-tu? Cet homme comprend-il ou non ma pensée? Et Subhûti répond en conséquence : « il ne comprend pas, » etc.

[2] Par exception, le texte M. CH. est plus long et répète « la vue de l'existence », et le reste. De même à la phrase suivante. Cela est très remarquable comme preuve d'un texte sanscrit différent.

[3] « Celui qui applique son cœur à la samyaksambodhi doit connaître toute nature, la considérer, s'y confier, sans chercher la forme extérieure, l'apparence des natures. Cette apparence a été déclarée une non-apparence par le T., c'est pourquoi on l'appelle ainsi. » Texte très différent du sanscrit actuel.

pourquoi elle est appelée « connaissance de l'essence des lois ».

32. — Les transformations ne sont point réelles.

Enfin, si un bodhisattwa[1] comblait des sept joyaux des mondes incommensurables, innombrables et les donnait ainsi en don aux tathâgatas, arhats complètement illuminés, et si, d'autre part, un fils ou une fille de famille, prenant un quatrain de la Prajnâpâramitâ, le gardait en sa pensée, le faisait connaître, le comprenait entièrement, l'expliquait aux autres complètement[2], ce dernier acquerrait des mérites bien plus que le premier, ils seraient incommensurables, innombrables. Et comment l'expliquerait-on[3]? Comme je le comprends. Entièrement comme les étoiles et les ténèbres, comme une lampe, un fan-

[1] M. CH. « un homme ».

[2] Tib. « copie, embrasse, garde »; litt. « comprend entièrement et explique ». Chin. M. « prend, s'applique à »; litt. « récite, explique ».

Var. Comment l'expliquerait-on? Comme ne l'expliquant pas, c'est pourquoi on dit : l'expliquerait-on.

[3] M. CH. Comment l'expliquerait-on en l'amplifiant? Sans s'émouvoir, tranquillement et pourquoi?

> Toute condition d'agitation est comme un rêve, une vision, une bulle d'eau, une ombre; c'est comme la rosée, comme l'éclair. C'est ainsi qu'on doit le considérer.

Quand Fucihi eut fini ce Sûtra, le vénérable Subhûti, tous les Gelongs, toutes les Gelongs, les disciples des deux sexes et de tous les âges, les dieux, les hommes et les asuras, ayant entendu ces paroles de Fucihi, en conçurent une joie extrême, les reçurent avec foi et s'appliquèrent à les mettre en pratique.

tôme, un grain de givre, une bulle d'eau, un songe, une lueur d'éclair. Qu'on l'explique ainsi, car c'est ainsi qu'on dit qu'on doit l'expliquer.

Ainsi parla le bienheureux transporté, hors de lui.

Et Subhûti le vénérable et les bhixus et les disciples des deux sexes et les bodhisattwas, ainsi que les dévas, les hommes, les asuras, les gandharvas, applaudirent aux paroles du bienheureux.

Ainsi est achevée la noble Vajracchedikâ, la vénérable et fortunée Prajnâpâramitâ.

EXTRAITS

DU COMMENTAIRE DE LÜ-TSU.

---

3. Le *Mahâsattwa* est celui dont le cœur et la capacité sont si grands, si vastes, qu'on ne peut en sonder les limites par la pensée.

La naissance par transformation, *hoa*, rendant *upapâduka*, est la métamorphose des insectes, des mites, des grenouilles, etc.

Ce qui a forme, *rûpin*, est ce qui a corps sans pensée ni désir. — Ce qui n'en a point est « le pur esprit ».

Cette version diffère notablement de notre texte. Quant au çloka, les différences peuvent provenir uniquement de ce que le traducteur chinois a voulu avoir quatre vers de cinq syllabes, mais sans rime.

fruit des œuvres, on ne doit pas le considérer et l'être vivant ne doit point l'espérer.

20. *Sampadâ* est rendu par 具 (complet, = *sam*) et 足 « pied », comme si *padâ* venait de *pad* « pied »; mais 足 signifie aussi « complet », de là les deux mots réunis équivalant à « sans lacune ni défaut ». Les trente-deux signes distinctifs ne suffisent pas parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'esprit.

Tout ce que les bouddhas opèrent ne produit pas de mérites, a-t-il été dit précédemment. Mais alors que sont les signes distinctifs du Bouddha ? C'est ce qui est expliqué ici. Ce sont vide et néant comme le reste.

21. La forme, les couleurs, toutes les apparences extérieures sont insuffisantes pour distinguer le Tathâgata des autres hommes. C'est la loi qui permet de le faire, sa condition particulière. Mais Bouddha est aussi sans loi, sans condition semblable parce que la nature pure et droite, la nature originelle (*tchen*) n'a pas besoin de loi extérieure. — Remarquons que ceci est une idée taoïste.

22. Ceci approfondit le sens du paragraphe 18. Non seulement Bouddha n'a pas de condition propre, lui appartenant, mais sa nature est le pur vide et il n'y a rien au-dessus de cette nature.

23. Cette nature pure, originelle (§ 21) est par-

un objet flottant dans le vide et qu'on ne peut atteindre.

9. *Arhat* est expliqué relativement aux termes antérieurs *sakṛidâgamî* et *anâgamî.* C'est celui qui ne naît plus, c'est-à-dire dont la forme est détruite et la vie épuisée.

Précédemment Bouddha a enseigné la loi du non-faire, cette loi qu'on ne peut comprendre ni énoncer. Maintenant il enseigne aux arhats la conduite à tenir pour se perfectionner. L'absence de désir est la chose essentielle et fondamentale; on doit s'abstenir de tout désir d'obtenir des fruits de sa conduite. Il y a quatre conditions qui ont des lois et des fruits différents. Mais en aucune d'elles on ne peut penser avoir obtenu ces fruits.

Ainsi le *srôtaâpanna* est le premier entré dans le courant des saints, mais son cœur, son appétition n'atteignent rien par cela; il ne doit pas penser qu'il a la condition, la forme extérieure de quelqu'un qui est lancé dans ce courant; il n'entre pas dans les six poussières et souillures des sens.

10. *Kshêtra* est la terre de Bouddha, parce qu'il y a établi sa réforme et ses communautés où l'on pratique l'aumône.

Çabda. . . . pratishṭhitaṃ cittam. . . « Le cœur ne doit être attaché à rien ».

Le Suméru a 3,360,000 lis de hauteur et de largeur.

Ce qui n'a point de corps a la loi pour corps.

11. Le Gange a 40 lis de circuit; il coule dans le pays occidental. Comme ses auditeurs le connaissaient, Bouddha le prend comme point de comparaison.

12. *Devamânusha* est pris pour « homme du ciel » (*deva* = *t'ien*) et non pour « dieux et hommes ». *Asura* (*ha-seu-la*) est ainsi expliqué : *Ha* = *wu* « non »; *la* = *chong* « tous ». C'est le roi des esprits des vivants qui ne sont point parfaits. *Caitya* est rendu par 塔廟 *Tap-miao*. *Tap* (Dagoba) est l'endroit où se trouve le tombeau de Bouddha; *Miao* est celui où se trouve son image.

13. La poussière est nombreuse comme les mauvais désirs des vivants. Bouddha s'est partagé et a parfait ses transformations au sein des mondes. Il y a manifesté son éclat sans bornes, sa grande puissance spirituelle. Il faut que tous les êtres vivants placés dans cette poussière la quittent; que, placés dans le monde, ils en sortent. C'est pourquoi il dit que ce n'est point une poussière, qu'il n'y a pas de poussière, pas de monde.

14. *Bhûtasañjñâ* = *shih siang* (l'apparence de la réalité, de ce qui est; sa forme extérieure). Expliqué par *fat-shin* « le corps de la loi ».

Après avoir parlé de l'essence, de la puissance du bonheur (*fuh-te*), Bouddha passe à celle des mérites des bonnes œuvres. Ce sont ces œuvres qui ont un

fruit complet; le bonheur, l'abondance des biens n'est pas suffisante pour suivre la bonne voie.

Il y a dix pâramitâs ou moyens de passer à la rive de la perfection et du salut; ce sont : la bienfaisance, la mortification, la patience dans l'humiliation, l'ardeur à l'avancement, la contemplation, la sagesse prudente, la bonté, la compassion, la force d'âme, la persévérance qui ne recule pas. Ici, il ne s'agit que de la première, de la bienfaisance ou de l'aumône; plus loin, c'est de la patience.

Le roi Kalinga (Kali Wang). C'est son nom indou; en chinois il s'appelle *Wuh-tao-kih-go kiun* « le prince sans foi ni loi, extrêmement méchant ». Le mot *ka* (歌) [76, 10] désigne l'habileté, l'adresse; *li* (利) est ce qui coupe (刀); *wang* désigne le cœur. C'est celui qui use d'habileté pour couper, diviser le cœur non éclairé et tourmenté, troublé. Tout ceci est une leçon par exemple. L'auteur veut dire que celui qui s'attache à quelque chose ne peut élever son cœur vers la vertu, source de la délivrance.

15. *Çrêshṭhayâna* = *Ta-shing* « le grand char ». Le Commentaire distingue ainsi les trois *yânas :* Quand l'arhat vit et meurt pour lui-même sans chercher à améliorer les autres, c'est le *siao-shing*, « le petit char, la petite école ». S'il étudie à moitié pour les autres, à moitié pour lui-même, c'est le *tchong-shing*, « le char moyen ».

Si le Bodhisattwa cherche à tout perfectionner, c'est le *mahâyâna*, le *ta-shing*, « le Grand char, la

grande doctrine ». Celui qui prend le Grand char réunit en lui tout le Bodhisattwa; il porte et dirige. Bouddha est le char.

Hinâdhimuktika = *siao fat* « loi inférieure »; le *tao* extérieur.

Fin. Le texte chinois dit qu'il faut en ce lieu répandre des fleurs et faire brûler des parfums. Les fleurs sont les lotus bleus et blancs. Après avoir traité de la patience courageuse, Bouddha parle ici du sacrifice de soi-même et en vante le mérite.

16. *Paribhûta* = *King-tsien* (輕賤) « méprisé, bas »; désigne les maladies, les afflictions, la pauvreté, l'épuisement, le dépérissement, tous les maux qui accablent l'homme. Les mauvaises voies sont : l'enfer sous terre, l'état de démon affamé et celui d'animal domestique.

Pour comprendre ceci, il faut se rappeler que bien qu'on soit un homme tout céleste, qu'on soit plein de piété et de charité, on n'évite pas toujours les maux de ce monde. C'est ce que Bouddha veut expliquer en rapportant ces maux à une cause antérieure, aux fautes commises dans une autre vie.

17. *Çâkya*(*mûni*) est un mot hindou auquel correspond en chinois *neng jĭn* « qui sait être bon » (en prenant *çâkya* comme dérivé de R. *çak*). *Mûni* est en chinois « celui qui reste dans le silence et l'isolement ».

La loi, la condition d'existence n'existent pas, parce que tout est appartenance du vide.

18. Ce qui voit les formes est appelé « œil de la chair »; ce qui voit le monde du grand millénaire est « l'œil des dieux, du ciel »; ce qui voit la nature interne est « l'œil de l'intelligence »; ce qui voit la loi, la nature entière, est appelé « œil de la loi ». Ce qui sait se garder sans nature propre; ce qui sait chercher sans illumination (sans Bouddha, *wu tchu fo*); ce qui répand un éclat lumineux et dissipe les ténèbres, c'est l'œil de Bouddha. Shi-tsoun est tel; c'est pourquoi on l'appelle Bouddha.

Nânâbhâvâñ cittadhârân, c'est le cœur des êtres en toutes leurs différentes espèces; *adhâra* « ce qui est sans cœur » le cœur qui oublie. — C'est encore le cœur; ce qui ne produit ni erreur ni oubli, c'est le cœur fondamental, à l'état de nature primitive.

Celui qui sait pénétrer l'essence de l'être dépourvu d'égoïté est un bodhisattwa; il voit le vrai et pénètre le vide.

19. Les mérites ont des fruits, des effets, et pour cela ils ont une réalité et les êtres vivants les désirent par erreur. Mais ils sont sans cause et pour cela ils sont des non-entités, et l'on ne doit point tenir compte de leur apparence totale. Ceci est identique à ce qui est dit au paragraphe 8, à cela près qu'au paragraphe 8 il est question du don des sept joyaux qui n'égale pas l'étude des Sûtras; ici on considère l'homme qui a foi dans les Sûtras et fait des dons en conséquence. Quand le cœur a quelque chose qui l'occupe, il n'est pas un cœur. Si l'on peut voir le

fruit des œuvres, on ne doit pas le considérer et l'être vivant ne doit point l'espérer.

20. *Sampadâ* est rendu par 具 (complet, = *sam*) et 足 « pied », comme si *padâ* venait de *pad* « pied »; mais 足 signifie aussi « complet », de là les deux mots réunis équivalant à « sans lacune ni défaut ». Les trente-deux signes distinctifs ne suffisent pas parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'esprit.

Tout ce que les bouddhas opèrent ne produit pas de mérites, a-t-il été dit précédemment. Mais alors que sont les signes distinctifs du Bouddha? C'est ce qui est expliqué ici. Ce sont vide et néant comme le reste.

21. La forme, les couleurs, toutes les apparences extérieures sont insuffisantes pour distinguer le Tathâgata des autres hommes. C'est la loi qui permet de le faire, sa condition particulière. Mais Bouddha est aussi sans loi, sans condition semblable parce que la nature pure et droite, la nature originelle (*tchen*) n'a pas besoin de loi extérieure. — Remarquons que ceci est une idée taoïste.

22. Ceci approfondit le sens du paragraphe 18. Non seulement Bouddha n'a pas de condition propre, lui appartenant, mais sa nature est le pur vide et il n'y a rien au-dessus de cette nature.

23. Cette nature pure, originelle (§ 21) est par-

tout la même; elle est dans tous les êtres comme dans Bouddha, ni plus ni moins. La bonne loi a une action constante, perpétuelle et partout la même; elle induit en acte tous les êtres d'une manière égale et également pure, quand leur nature est restaurée.

25. Le thème de ce paragraphe est que les saints ont tous une nature identique et que les transformations ne sont pas des transformations. Ce paragraphe ressemble au 3e et au 17e, mais chacun a sa valeur particulière et aucun d'eux ne forme redondance. Au 3e, il est dit que le Tathâgata détruit et reforme les êtres vivants, mais ne tient pas à ses mérites; au 17e, que dans les mêmes conditions il n'a pas de loi particulière; au 25e, que tous les êtres vivants ont des qualités supérieures par lesquelles ils peuvent se livrer eux-mêmes au *Nirvâna*.

L'adoption des Sûtras ayant des mérites sans bornes, ce Sûtra peut conduire au *Nirvâna*. C'est lui et non Bouddha qui y mène.

26. Le corps de la loi est dans le silence et la pureté, et non dans les formes perceptibles. — Les rois cakravartins sont les quatre grands rois célestes. Ce paragraphe diffère des 5e et 13e en ce que c'est Bouddha qui parle ici, pour confirmer ce que Subhûti avait dit précédemment. — Dans la nature pure, originelle, il n'y a pas de différence entre Bouddha et un homme du commun; c'est pour-

quoi les signes extérieurs ne peuvent servir à reconnaître le Tathâgata.

27. Kasyaciddharmasya *vinâçaḥ prajñapta ucchedô vá.* Cela veut dire que toute loi, toute condition d'existence est hors d'usage possible. Ainsi le tout signifie que lorsque le temps de la délivrance n'est pas encore venu, on doit suivre la loi de Bouddha. Ceci ressemble au paragraphe 2; mais celui-ci doit être, dans les différences, la base de l'interprétation.

29. Thème. — La nature pure est dans le silence et l'obscurité et non dans la majesté extérieure, l'éclat. Le bodhisattwa ne recherche pas les biens, les mérites, car tout est pur vide et illusion. Le Bouddha ne se meut pas en différents sens, car la vraie nature essence se meut complètement dans les six directions sans changer de lieu; c'est pourquoi on ne peut dire qu'elle va, vient, etc.

30. L'ensemble de l'univers entier n'est en réalité qu'une illusion; il n'a point d'être réellement perceptible par sa nature. La conception du tout uni est la nature essentielle que l'on ne peut exprimer, mais que le vulgaire, prenant pour réelle en son apparence, désire posséder comme un bien.

31. Quand on a reconnu ces choses, la conception sensible de l'être disparaît. Tout homme du commun cherche ses intérêts, et par son égoïté

produit la perpétuation de son existence. Mais tout ce qui paraît est vide et illusion, et la conception de l'être perceptible par les sens l'est avant tout. L'homme éclairé la perd entièrement.

32. La version chinoise suppose le texte : *yathâ na prakâçayêt* et porte *puh tseu yü siang* « on ne prend pas la démonstration dans les formes extérieures ». Puis elle ajoute : *zho, zho puh tong* « ainsi on le fait sans action, extérieurement, en faisant le bien, donnant pour satisfaire à la loi ». — Tout est songe et ombre parce que rien ne dure; tel est le grand enseignement du livre. L'homme doit suivre la loi et se plaire au vide pur, seule réalité.

IMPRIMERIE NATIONALE.

LA CORRESPONDANCE D'AMÉNOPHIS III ET D'AMÉNOPHIS IV,

TRANSCRITE ET TRADUITE

PAR

M. J. HALÉVY.

(SUITE.)

98

LETTRE D'ABIMILKI AU ROI.

Recto.

[1] ..... šăr-ri..... [2] um-ma ǀ a-bi-mil[-ki?]... [3] VII ŭ VII a-na gĭr-meš šăr en [4] a-na ša-bar šăr pa-ni-šu [5] a-na nĭt-šu ŭ nĭt..... [6] nĭt ša..... ma a-na [7] na-za-ri er šăr..... [8] ku.... ku ki-ma..... [9] ma..... i-na an-qu(?)-u [10] er šăr en-ya ŭ [11] a-na-ku i-ra-ab [12] a-na da-ga-li..... [13] pa-ni šar be-li-ya [14] an... id-din [15] ..... ni(?)-ni-ku

Sur le bord.

[26] i-na..... qa-bu..... an-ši [27] iṣ-tab..... šum ..... en-ki [28] ..... qa a še hal-ti-ya [29] a-bu-ti-ya an aš..... [30] ..... ka šăr en-ya al(?)-tap-ru

Verso.

[16] a-na nĭt-ti-šu [17] ŭ li-id-din-šu [18] ..... u(?) aš-šum [19] ba-la-ti-šu [20] ŭ a-šum ba-la-ti [21] ..... i(?)-ma-du [22] a..... ya gĭr-iṣ [23] ..... na [24] . .... en [25] ..... ka

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi....... ceci, moi! Abi-milki[1]....... je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

En ce qui concerne la missive du roi, adressée à son serviteur, le serviteur........... serviteur de........... pour sauvegarder la ville du roi, mon seigneur......... roi, mon seigneur, et je viendrai rendre hommage au roi, mon seigneur...........

Sur le bord.

J'ai dit......... de ma vie........ mes ennemis.... .... au roi, mon seigneur, j'ai envoyé

Verso.

A son serviteur et qu'il lui donne ce qui est nécessaire à sa vie et à la vie........

---

[1] En phénicien אבמלך, comparez l'hébreu אֲבִימֶלֶךְ, nom du roi des Philistins à l'époque d'Abraham.

99

LETTRE D'ABIŠAR AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr en-ya an-meš-ya an-par-ši [2] um-ma a-bi-šăr nĭt-ka [3] VII ŭ VII a-na gĭr-meš šăr be-li-ya [4] šăr be-li-ya iš-ta-bar [5] aš-šum ta-me-ku ša i-pa-aš-ši [6] it-ti-ya at-ta-din [7] a-na šar be-li-ya [8] Ĭ me-ta-ki-liš ŭ [9] li-it-ta-din šăr be-li-ya [10] pa-ni-šŭ a-na nĭt-šu [11] ŭ li-it-din er u-zu-ki [12] a-na nĭt-šu ga-gam ak-ku-ni ù mi-ma [13] a-na ši-te-šu li-it-ta-din [14] šăr be-li-ya lŭ-gĭr [15] a-na na-za-ri [16] er-šu ŭ li-ru-ub [17] ŭ li-mur pa-ni šar be-li-ya [18] a-na pa-nu-ya a-na

---

Verso.

[19] muh-hi šar be-li-ya [20] ki-i-me e-nu-ma [21] ip-ki-id-ni šăr be-li [22] a-na na-za-ri er-šu [23] ŭ aš-ta-bar a-na šăr be-li [24] e-nu-ma ud-mi ša-ma-mă (?) [25] il-gi šăr er zi-du-na [26] lŭ gĭr-ya li-it-ta-ši [27] pa-ni-šu šăr a-na nĭt-šu [28] ŭ li-ip-ki-id [29] a-na lŭ-pa-ka(?)-šu ŭ [30] li-id-din er u-zu-ki [31] a-na a-meš mi-ye-ma [32] a-na nĭt-šu a-na la-ki [33] iṣ-meš a-na in ti-ib-nu [34] a-na ti-it-ti e-nu-ma [35] i-bu-uš nu-kur-tum [36] la-a it-te-ir [37] ma-mi-ta [38] ya-nu..... ib-nu [39] ša iš-ha-ta mat šăr [40] šăr er zi-du-nu [41] šăr er ha-zu-ra

---

Sur le bord.

[42] i-te-zi-ib er-šu ŭ it-ta-za..... [43] it-ti lŭ-sa-gaz li-ĭ-te [44] šar a-na lŭ-gĭr ni-kab-ti-šu-nu... ŭ [45] i-bu-

uš mat šăr a-na lŭ sa-gaz [46] li-iš-šir (?) šăr lŭ-pa-kă (?)-šu ša i-na [47] mat ki-na[-ah-hi]

TRADUCTION.

Recto, verso et bord.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, [mon] soleil, [il est dit] ceci : Moi, Abišar, ton serviteur, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Le roi, mon seigneur, m'a envoyé l'ordre de lui expédier les troupes qui étaient avec moi; j'ai donné au roi, mon seigneur, Metakiliš (?); que le roi tourne sa face vers son serviteur et qu'il lui donne la ville de Uzu.......... et qu'il lui donne aussi tout ce qui lui est nécessaire (?). Que le roi, mon seigneur, donne un *lŭ-gĭr* pour garder sa ville, afin que je me rende près du roi, mon seigneur, et que je voie sa face. Avant que le roi, mon seigneur, m'eût nommé gouverneur de sa ville, j'ai envoyé dire au roi, mon seigneur, que depuis quelques jours (?) le roi de la ville de Sidon s'était emparé de mon *lŭ-gĭr*. Que le roi soit bienveillant pour son serviteur, et qu'il le nomme (?) son *lŭ-pa-ka* (?). Et qu'il donne la ville de Uzu à son serviteur, afin qu'il y prenne de l'eau, du bois, de la paille pour l'argile. Car le sort ne peut pas changer le malfaiteur (?) sinon (?)...... le pays du roi qu'a dévasté le roi de la ville de Sidon. Le roi de la ville de Hazura[1] a abandonné sa ville et s'est rallié aux brigands.

Que le roi sache que leur *lŭ-gĭr* auxiliaire (?) a remis le pays du roi aux brigands; que le roi envoie son *lŭ-gĭr* qui est dans le pays de Ki-(nah-hi).

---

[1] *Hazura* est la même ville que חָצוֹר (Juges, IV, 2).

100

PREMIÈRE LETTRE DE ŠUMARDATA AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr en-ya [2] an-meš (?)-ya an-par-ya [3] ki-bĭ-ma [4] um-[ma Ⅰ] šu-mă-ar-da-ta [5] nĭt...? ka ip-ri ša gĭr-meš-ka [6] a-na [gĭr]-meš šăr en-ya [7] an-meš-ya an-par-ya [8] VII-šu VII ta-a-an am-ku-ut [9] šăr..... li-ĭ-uš-ši-ir-ni [10] a-na ib-bu-uš nu-kur-te [11] i-na er ki-el-te [12] ib-bu-uš-ti nu-kur-ta [13] šal-ma-at a-na ya-ti-ya [14] šu-te-ra-at er-ki-ya [15] a-na ya-ti-ya [16] muh ma-an-ni [17] iš-tab-bar Ⅰ nĭt hi-ba

---

Verso.

[18] a-na lŭ-meš er ki-el-te [19] il(?)-qa-mi kŭ-par-meš ŭ [20] ..... ku-ni a-na ar-ki-ya [21] ŭ ĭ-di šăr be-li [22] i-nu-ma el-te-ki [23] er-ki-ya Ⅰ nĭt-hi-ba [24] iš-tu qa-ti-ya ša-ta [25] ĭ-iš-ta-da šăr be-li [26] šum-ma el-ti-ki lŭ [27] ŭ šum-ma Ⅰ en gud(?) [28] ŭ šum-ma ĭb iš-tu [29] mu-hi-šu ŭ ki-it-tu-šu [30] ša-ta Ⅰ la-ab-a-pi [31] ba-be ša ĭ-el-te-ku [32] iš... zun nu ŭ [33] a-nu-ma Ⅰ la-ab-a-pi [34] ..... Ⅰ nĭt-hi-ba ŭ [35] ... pi Ⅰ er-te... er hal-zun-nu [36] ..... ĭ-di šăr a-na nĭt-šu

---

Sur le bord.

[37] li(?)-ip-pi-an-ni ŭ la-a iz(?) [38] ib-bu-šu mi-im-ma a-ki [39] ĭ-šu-tu-ru(?) šăr a-na nĭt-šu

---

TRADUCTION.

Recto et verso.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci : Moi, Šumardata, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds de mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Si le roi m'avait envoyé pour combattre(?) dans la ville de Kielte, le combat serait terminé(?) par moi et mes villes auraient continué à être gouvernées(?) par moi. Pourquoi(?) Arad-Hiba a-t-il envoyé vers les habitants de Kielte ses gens qui ont pris l'argent et m'ont poursuivi(?). Que le roi, mon seigneur, sache que Arad-Hiba m'a enlevé mes villes.

Maintenant, que le roi voie s'il peut obtenir de lui et de ses fidèles un seul homme ou un seul bœuf ou un seul cheval.

Labapi qui a pris....... est mort...... et nos......

Voici, Labapi........... Arad-Hiba et.......... nos villes........

Que le roi connaisse son serviteur.

Sur le bord.

.... ce.......... ne.......... il a fait tout ce que........ le roi a écrit(?) à son serviteur.

101

DEUXIÈME LETTRE DE ŠUMARDATA AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya

---

[2] an-meš-nu-ya u an-ṣab-ya [3] um-ma ⸢ šu-mă-ar-da-ta nĭt-ka [4] a-na gĭr-meš ⸢ šar-ri en-ya am-kut [5] VII ŭ VII mi-la-an-na [6] ma-ak-ta-ti a-na gĭr-meš šăr-ri en-ya [7] ŭ... ab... ⸢ šăr-ri en-ya [8] a-na ya-ši ur-ru-ba(?).. ... [9] du-gu-la-ni ki ⸢ šăr-ri en-ya [10] mi-ya-mi ĭ-ma-gi-ir [11] ur-ru-ba it-ti ⸢ šăr-ri en-ya [12] li-ki-ma kŭ-meš ŭ kŭ-meš ak(?) [13] ⸢ šăr-ri en-ya a-nu-ma ⸢ ya-an-ha-mu [14] it-ka ŭ ki-bi-it-ti-šu [15] šum-ma mi-la-an ma-az ya-nu [16] ṣab-meš qaš-ta-ti ĭ-ik-ki-mi-ni

---

Verso.

[17] šăr-ri en-ya [18] ĭ-il-ma-ad ⸢ šăr-ri en-ya [19] ki-ma XXX er an-meš ib-bu-uš [20] kur-nu[1] a-na ya-ši [21] a-na-ku ⸢ en i-ba-ša-ti [22] da-ba-at kur-nu[1] muh..... [23] nu(?)-di-ni ⸢ šăr-ri en-ya [24] iš-tu qa-ti-šu ĭ-uš-ši-ra ⸢ šăr-ri en-ya [25] ṣab-meš qaš-ta-ti ĭ-ik-ki-ni [26] šăr-ri en-ya a-nu-ma [27] ⸢ ya-an-ha-mu ŭ ra-ga-ab..... [28] ⸢ šăr-ri en-ya ĭ-ik..... [29] šăr-ri en-ya it-ti-šu [30] da-na-at-mi kur-nu[1] [31] muh ⸢ šu-mă-ar-da-ta [32] ŭ ya-nu

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur,

---

mon dieu, ma lumière, [il est dit] ceci :

Moi, Šumardata, ton serviteur, aux pieds du roi, mon sei-

[1] *Kur-nu* interversion de *nu-kur.*

gneur, je me jette en faisant sept et sept fois des prosternations à ses pieds.

Le roi, mon seigneur.......... à moi.......... Aie confiance en moi comme (il convient?), au roi, mon seigneur; qui est assez heureux(?) de venir près du roi, mon seigneur; prends l'argent et l'argent......., ô roi, mon seigneur. Voici que Yanhamu est prêt(?), selon(?) sa parole. S'il n'y a pas un nombre d'archers suffisant, c'est que le roi, mon seigneur, nous les a pris.

Verso.

Le roi, mon seigneur, apprenne que 30 villes se sont révoltées contre moi. Je suis seul au milieu des révoltés; que le roi, mon seigneur, me sauve(?) de leur main et qu'il envoie des archers pour me secourir(?). Voici que Yanhamu est monté......... roi, mon seigneur........ roi, mon seigneur, est avec lui et les forces des ennemis sont contre Šumardata. Rien autre chose(?).

102

PREMIÈRE LETTRE D'ARAD-HIBA DE JÉRUSALEM AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr en-ya ki-bi-ma [2] um-ma ˥ nĭt-hĭ-ba nĭt-kama [3] a-na II gĭr-meš en-ya šăr-ri [4] VII ta-a-an ŭ VII ta-a-an am-kut-mi [5] ma-an-na ip-ša-ti a-na šăr en-ya [6] i-ka-lu ka-ar-ṣi-mă(?) ù u-ša-a-ru [7] i-na pa-ni šăr en-ri ˥ nĭt-hĭ-ba [8] pa-da-ar-mi a-na šar-ri en-šu [9] a-mur ana-ku la-a lŭ a-bi-ya [10] ŭ la-a lŭ u-mi-ya ù-ša-qu-na-ni [11] i-na aš-ri an-ni-e [12] iš-ru-bu šăr-ri ag-ga [13] uše-ri-ba-an-ni a-na bit lŭ a-bi-ya [14] am-mi-nim-mi a-na e-

bu-uš [15] ù ar-na a-na šăr en-ri [16] a-di šăr en-ya ti-la [17] a-qa-bi a-na lŭ pa-kă(?) šăr en-[ya] [18] am-mi-nim-mi ta-ra-ya-mu [19] lŭ ha-bi-ri ŭ lŭ-meš ha-zi...? [20] ta-za-ya-ru ŭ ki-na-an-na [21] u-ša-ă(?)-ru i-na pa-ni šăr en-ya [22] e-nu-ma ă-ka-bi ha-al-ka-at-mi [23] mat-zun šăr en-ya ki-na-an-na [24] u-ša-ă(?)-ru a-na šăr en-ya [25] ŭ li-te-mi Ɪ šăr en-ya [26] e-nu-ma ša-ka-an šăr en-ya [27] lŭ-meš ma-zar-ta la-qi(?)-mi [28] ..... e-en-ha-mu [29] ..... xxx [30] ..... a..... [31] ..... mat..... qa(?)-ri.....

Verso.

[32] ..... šăr en-ri..... [33] ..... mi lŭ-meš ma-zar-ta [34] ..... qi en šăr a-na mat-šu [35] ..... a-na mat-šu pa-da-ra-at [36] er zun šăr en gab-ša Ɪ i-li-mil-ku [37] i-hal-li-ik gab-bi mat šăr-ri [38] ŭ li-is hur šăr en a-na mat-šu [39] a-na-ku a-qa-bi e-ru-ub-mi [40] it-ti šăr-ri en-ya ŭ Ɪ la-mur-mi [41] a-lim-meš šăr en-ya ŭ nu-kur-tam-meš [42] ag-ga a-na mu-hi-ya ŭ la-a la-.-e [43] e-ra(?)-ba iš-tu šăr en-ya [44] ŭ li-it-ru-uṣ i-na pa-ni šăr(?) [45] lu-ma-še-ra lŭ-meš ma-zar-ta [46] ŭ li-lu-ub ŭ la-mu-ur a..... [47] šăr en-ya ŭ e-nu-ma šăr en..... [48] ti-la e-nu-ma it-ta-zu-u lŭ pa..... [49] a-qa-bi hal-qa-at-mi mat-zun šăr..... [50] la ta-ša-mi-u a-na ya-a-ši [51] hal-qu-mi gab-b-lŭ-meš ha-zi-a-nu-ti [52] ya-a-nu-mi lŭ ha-zi-a-nu a-na šăr en [53] li-din šăr pa-ni-šu a-na lŭ-meš(-šu) [54] ŭ lu ṭe-mi lŭ-meš ṣab mă-da-ti mă-da-ti [55] šăr en-ya ya-a-nu-mi mat-meš a-na šăr [56] lŭ-meš ha-bi-ru ha-bat gab-bi mat-zun šăr [57] šum-ma i-ba-aš-ši lŭ-ṣab-meš mă-da-ti [58] i-na mu an-ni-ti i-ba-aš-ši mat-zun [59] šăr en ŭ šum-ma ya-a-nu-mi lŭ-ṣab mă-da-ti [60] hal-qa-at mat-zun šăr en-ya [61] ..... šar šăr en-ya ŭ... Ɪ nĭt-hĭ-

ba [62] ..... ra..... ri-ib a-mă-tam-meš [63] ba(?)-na-ta a-na šăr en-ya hal-qa-at [64] ..... nu-kur mat-zun šăr en-ya

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette sept fois et sept fois aux pieds du roi.

Qui a donc incriminé mes actions, en me calomniant gravement [1] près du roi, mon seigneur, et en disant : « Arad-Hiba a trahi son seigneur ? »

Regarde : ce ne sont ni les gens de mon père ni ceux de ma mère qui m'ont procuré [2] cette place, c'est le bras [3] du roi puissant qui m'a fait entrer dans la maison de mon père. Pourquoi me rendrais-je coupable d'infidélité et de défection envers le roi, mon seigneur, aussi longtemps que le roi, mon seigneur, est vivant ?

J'ai dit au *lŭ-pa-kă* du roi, mon seigneur : « Pourquoi te montres-tu favorable aux hommes Habiri et hostile aux hommes de garde ? »

C'est pourquoi il a intrigué auprès du roi, mon seigneur. Lorsque je lui dis : « Le pays du roi, mon seigneur, est perdu », aussitôt il intrigue auprès du roi, mon seigneur.

Que le roi, mon seigneur, sache que lorsqu'il met des hommes de garde....... 30.......... pays de.......

---

[1] *ušaaru*, racine שאר (ثار) ou שׂער, סער « être violemment agité ».

[2] Littéralement : « m'ont élevé dans cette place ».

[3] *išrubu* (?), dans les autres lettres *zuru'u* = héb. : זְרֹעַ « bras ».

Verso.

.... le roi, mon seigneur.......... les gardiens. Que le roi ait soin de son pays, pays du roi guerrier.

Ilimilku a ruiné le pays du roi; que le roi redevienne favorable à son pays.

Moi je me suis dit : Je me rendrai auprès du roi, et je verrai les villes du roi, mon seigneur, mais j'ai un ennemi fort contre moi et je ne peux pas arriver auprès du roi, mon seigneur.

Qu'il plaise au roi, mon seigneur, d'expédier des hommes de garde, pour que je puisse aller et voir la face du roi, mon seigneur.

Et aussi longtemps que le roi, mon seigneur, vivra et que ses....... sortiront, je dirai : Les pays du roi sont ruinés, encore que tu ne m'écouterais pas. Tous les hommes de garde ont péri; le roi n'a plus de gardes.

Que le roi accorde son attention à ses hommes, qu'il commande une très nombreuse armée. Le roi, mon seigneur, n'a-t-il pas beaucoup de pays? Les Habiri dévastent tous les pays du roi; si l'on envoie contre eux des troupes nombreuses, cette année même, le roi reprendra ses pays; mais s'il n'y a pas de troupes nombreuses, le pays du roi est perdu......... le roi, mon seigneur....... roi, mon seigneur, et...... ... Arad-Hiba.......... porte des paroles éloquentes (?) au roi; mon seigneur, perdus....... les ennemis des pays du roi, mon seigneur.

103

DEUXIÈME LETTRE D'ARAD-HIBA DE JÉRUSALEM AU ROI.

Recto.

[1] ..... ri en-ya..... [2] ..... nit-hi-ba nit.....

[3] ..... en-ya VII..... [4] ..... ri a-mă-tam..... [5] ..... bu-ni a-na..... [6] ..... ib-ša ù ša-e..... [7] ba-ni(?) u-dag-ga ù [8] ..... a-mă..... [11] a-na ..... ki u-še-ru-bu li-te..... [12] gab-bi mat-zun ša(?)-li-mu a-na ya-a-ši nu-kur-tam [13] ŭ li-is-hur šăr-ri a-na mat-šu [14] a-mur mat-[er]-gaz-ri-ki mat-er aš-qa-lu-na-ki [15] ŭ er..... ki i-din-nu a-na ša-šu-nu [16] gàr-zun ni-zun ŭ mi-im-ma ù ma-'-zi-ra-mu [17] li-is-hur šăr-ri a-na ṣab-meš mă-da-ti-šam(?) [18] lu-ma-še-ra ṣab-meš mă-da-ti a-na lŭ-meš [19] ša ib-bu-šu ar-na a-na šăr-ri en-ya [20] šum-ma i-ba-aš-ši i-na mu an-ni-ti [21] ṣab-meš mă-da-tum i-ba-aš-ši mat-zun..... [22] ..... lŭ-ha-zi-a-nu a-na šăr-ri en-ya [23] ..... šum-ma ya-nu ṣab-meš mă-da-tum ya-a-nu-mi [24] ..... ŭ lŭ-meš ha-zi-a-nu-ti a-na šăr..... [25] ..... mur mat-er u-ru-sa-lim an-ni(?)-ta..... [26] ..... la-a lŭ ad-da-a-ni la-a um-mi-i..... [27] na-ad-na-a-ni ù šu ù zu-ru-'-u [28] ..... na-ad-na-a-ni a-na ya-a-ši [29] ..... mur ib-ša an-ni-u ip-ši ˥ mil-ki-an [30] ŭ ip-ši tur-meš la-ab-a-pi [31] ša na-ad-nu mat-šar ri lŭ-meš ha-bi-ri [32] a-mur šar en-ya za-du-uk a-na ya-a-ši [33] aš-šum lŭ-meš ka-ši-mă(?) li-iš-al-mi [34] šăr-ri lŭ-pa-kă(?)-mes e-nu-ma ag-ga bit(?) ma-gal [35] ŭ u-ba'-u ar-na kab-ta gal [36] [il-]qa-bu u-nu-tam-šu-nu ŭ be... [37] ... be u-ri-e ù ga-ag..... [38] u-ma-še-ru i-na mat..... [39] ..... meš-ti-ka(?) lu it-ti..... [40] ..... nĭt-meš li-qa-bi(?).....

Verso.

[41] a-na ša-šu-nu ù ta-za-qa..... [42] mat-zun i-na qa-ti šu(?).....? [43] li-iš-al-mi šăr-ri a-na ša-šu? [44] ma-ad gàr-zun ma-ad ni-zun ma-ad ku..... [45] a-di e-be-li ˥ pa-u-ru lŭ-pa-kă(?) šar-ri [46] a-na mat-er u-ru-sa-lim-ki pa-da-ri [47] ..... da-pi a-di lŭ-meš ma-zar-ti lŭ u e(?)..... [48] ..... tum šăr-ri li-te-mi šăr-ri [49] ..... bi a-na

ya-a-ši ˥ a-da-pi [50] ..... pa-ad-ra-an-ni la te-zi-ib-ši [51] ..... an-ni-ta mu-še-ra-an-ni lŭ ma-zar-ta [52] [lŭ-pa-kă (?) šăr-ri mu-še-ra ù an-ni-ka [53] ... mu-še-ir-ti a-na šăr-ri en [54] lŭ-meš a-si-ru za (?)-li-im... [55] ... lŭ-meš u-bi-li-mi..... zun šăr (?) [56] ..... la-ki-hu i-na..... ù ša-te-e [57] er ya-lu-na-ki li-te-mi šăr-ri en-ya [58] la-a a-la-'-e ù mu-še-ra kaš [59] a-na šăr-ri en-ya aš-šum la-ma-te-ka [60] a-mur šar-ri ša-ka-an mu-šu [61] i-na mat u-ru-sa-lim-ki a-na da-ri-iš [62] ŭ la-a i-li-'-e e-za-bi ša [63] mat-zun er u-ru-sa-lim-ki

---

[64] a-na tup-šar šăr-ri en-ya [65] ki-bi-ma um-ma ˥ nĭt-hi-ba nĭt-ka-ma [66] a-na gĭr-meš am-kut-mi nĭt-ka a-nu-ki [67] še-ri-ib a-mă-tam-meš ba-na-ta [68] a-na šăr-ri en-ya [69] lŭ u..... šăr-ri a-nu-ki [70] ma-at-ti a-na ka-tŭ (?)

---

[71] ŭ ti-ip-pa-ša ip-ša la-am-na [72] a-na muh-hi lŭ-meš mat ka-si [73] ..... ba-na la-a gaz ù te..... [74] ..... šu lŭ-meš mat ka-ši (?).....? [75] ..... lib-bi bit-ya ŭ li..... [76] šăr-ra a-na ša-su[-nu] [77] ..... ta-a-an ŭ VII ta-a-an..... [78] ..... en-ya a-na ya[-ši].

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette sept fois sept fois aux pieds de mon seigneur.

Le roi m'a envoyé dire....... qui a....... et....... parole ...... à....... il a fait entrer.

Que le roi sache que tout le pays est [ravagé] et que je suis très serré par l'ennemi. Puisse le roi avoir plus de soin de son pays!

Regarde les pays de la ville de Gazri [1], de la ville d'Asqaluna et de la ville.......... leur ont donné des vivres, de l'huile et tout ce dont ils avaient besoin (?)

Que le roi dirige vers ce pays beaucoup de troupes et qu'il les envoie contre ceux qui se sont rendus coupables de rébellion envers le roi, mon seigneur.

Si, au cours de cette année, de nombreuses troupes sont envoyées, ces pays seront [sauvés] et leurs gardiens seront fidèles au roi. Si, au contraire, le roi n'envoie pas de nombreuses troupes, le roi n'aura plus d'hommes de garde.

Regarde, ce ne sont ni les gens de mon père ni ceux de ma mère qui m'ont donné cette ville de Jérusalem, c'est ton bras [roi puissant], qui me l'a donnée.

Vois ce qu'ont fait Milkilim et les fils de Labapi qui ont livré le pays du roi aux hommes Habiri.

Regarde moi, roi, mon seigneur, avec justice. Interroge les *lŭ-pa-kă* (?) au sujet des hommes de Kaši (?) (et tu sauras) qu'ils ont forcé (?) les maisons et qu'ils ont commis de grands et graves crimes; ils ont enlevé leurs meubles et... ....; ils ont envoyé dans le pays........ des..... .... avec......... serviteur; que (le roi) dise.........

Verso.

à eux, qu'ils........ les pays dans leurs (?) mains et..... .... que le roi les interroge; [il a?] beaucoup de blé, beaucoup d'huile et beaucoup de vêtements...... jusqu'à ce que...... Pauru, le *lŭ-pa-kă* (?) du roi, au pays de la ville

[1] *Gazri*, en hébreu גֶּזֶר; cette ville resta en la possession des Chananéens jusqu'au règne de Salomon; c'est alors que le roi d'Égypte la prit et la donna en dot à sa fille qui épousa le roi juif (I, Rois, IX, 16).

de Jérusalem; la trahison de (?)........ ainsi que des gardiens, hommes de............ Que le roi, mon seigneur, veuille bien m'écouter. Adapi m'a trahi (?); ne les abandonne pas......... dirige vers moi des hommes de garde; le *lă-pa-kă* (?) du roi a expédié.......... expédition (?) vers le roi, mon seigneur........... il a amené des hommes du roi............ la ville de Ayalon [1]. Que le roi, mon seigneur, sache; je ne peux pas arriver auprès du roi, mon seigneur, pour te renseigner; regarde, je suis au service du roi à Jérusalem pour toujours et je ne consentirai jamais à quitter la ville de Jérusalem.

Au scribe du roi, mon seigneur, il est dit ceci : Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette aux pieds de mon seigneur. Je suis ton serviteur. Porte des paroles favorables (?) au roi, mon seigneur. Je suis le serviteur du roi et aussi le tien.

Et si tu veux faire du mal aux hommes du pays de Kasi.. .... ne tue pas............ les hommes de Kaši dans ma maison; que le roi les interroge.......... Sept et sept fois.......... mon seigneur à moi.

104

TROISIÈME LETTRE D'ARAD-HIBA AU ROI.

Recto.

[1] a-na | šăr-ri en-ya an-ṣab..... [2] um-ma | nĭt-hi-ba nĭt-ka-ma [3] a-na gĭr-meš šăr en-ya VII ta-a-an [4] ŭ

[1] Ce nom, écrit ici *Ialuna*, est visiblement identique à la forme usuelle *Ayaluna* = אַיָּלוֹן, ville mentionnée dans le célèbre chant de victoire attribué à Josué (Josué, x, 12).

VII ta-a-an am-kut-mi [5] a-mur šăr-ri en-ya ša-ka-an [6] mu-šu a-na mu-ṣi an-ṣab-ši [7] ŭ ir-bi an-ṣab-ši ha-an-pa [8] ša ih-nu-bu a-na mu-hi-ya [9] a-mur a-na-ku la-a lŭ ha-zi-a-nu [10] lŭ u-e-u a na šăr-ri en-ya [11] a-mur a-na-ku lŭ ru-hi šăr-ri [12] ŭ u(?)-bi-il tik-un šăr-ri a-na-ku [13] ya-a-nu-mi lŭ-meš ad-da-a-ni ya-a-nu-mi [14] šal-um-mi-ya zu-ru-' šăr-ri ag-ga [15] ša-ak-na..... i-na bit lŭ ad..... [17] ..... ša-ad a-na mu-hi-ya XIII..... [18] ..... na-ad-na-ti x lŭ nĭt-meš..... [19] ..... šu-u-ta lŭ-pa-kă šăr-ri ka..... [20] ..... na mu-hi-ya XXI(?)-sal az(?) sal-meš [21] ..... XX(?) lŭ-meš a-si-ri na-ad-na-ti [22] ..... na qa-ti ‖ šu-u-ta gàr-ba šăr en-ya [23] ..... li(?)-im-li-ik-mi šăr-ri a-na mat-šu [24] hal-qa-at mat šăr-ri gab-ba-ša [25] za-ba-ta-ni nu-kur-tam a-na ya-a-ši [26] a-di mat-zun še-e-ri-ki a-di er gu-ti-ki-ir-mi-il..... [27] šal-mu a-na gab-bi lŭ-meš ha-zi-a-nu-ti [28] ŭ nu-kur-tam a-na ya-a-ši [29] pa-a-da-ti e-nu-ma lŭ a-mi-ri [30] ŭ la-a a-mar a-lim(?)-meš šăr [31] en-ya ki-i nu-kur-tam

---

Verso.

[32] a-na muh-hi-ya ša-ak-na-ti [33] e-nu-ma iṣ-mà i-na lib-bi a-ab-ba [34] šu zu-ru-' šăr ag-ga [35] ti-li-ik-ki mat na-'-ri-ma-ki [36] ŭ mat ka-pa(?)-si-ki ŭ i-na-an-na [37] er hal-zun šăr-ri [38] ti-li-ki-u lŭ-meš ha-bi-ri [39] ya-a-nu-mi ‖ en lŭ ha-zi-a-nu [40] a-na šăr-ri en-ya hal-qu gab-bu [41] a-mur ‖ tu-ur-ba-zu gaz(?)..... [42] i-na dag(?)-gal er(?) zi-lu-u-ki qa(?)-du [43] a-mur ‖ zi-im-ri-da er la-ki-si-ki [44] ig-gi-u-šu nĭt-meš ib-šu a-na..... [45] ya-ap-ti-'- an-im gaz te-ka [46] ... ki-gal er zi-lu-u qa-al-bat(?) [47] ..... be..... e tar en al-šu..... [48] ..... is-hur šăr..... [49] ..... din šăr-ru pa-ni-šu me..... [50] ..... ṣab-meš mă-da-ti a-na mat..... [51] ..... šum-ma ya-a-nu-mi ṣab-meš mă-da-tum [52] i-na mu an-ni-ti hal-qa-at a-ba-da [53] ù(?) gab-bi mat-zun

IMPRIMERIE NATIONALE.

šar-ri en-ya [54] la-a i-qa-bi-u a-na pa-ni šar en-ya [55] e-nu-ma hal-qa-at mat šăr en-ya [56] ŭ hal-qu gab-bi lŭ-meš ha-zi-a-nu-ti [57] šum-ma ya-a-nu-mi šab-meš mă-da-tum [58] i-na mu an-ni-ti lu-ma-še-ir [59] šăr-ri lŭ-pa-kă (?) ŭ li-il-ki-a-ni [60] a-na ya-a-ši a-di šiš-meš ŭ ba-be [61] ... mu-nu it-ti šăr-ri en-tum (?) [62] ..... tup-šăr šăr-ri en-ya [63] ..... nĭt hi-ba nĭt-ma a-na gĭr..... [64] ..... mi še-ri-ib a-mă-tu-meš [65] an-na-ti a-na šăr en

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, ma lumière, [il est dit] ceci :

Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette sept fois et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Regarde : le roi, mon seigneur, dont la gloire brille à l'orient et à l'occident, a jeté son éclat (?) sur moi. Je ne suis pas un homme de garde; mais un homme.......... pour le roi, mon seigneur. Regarde : je suis un sujet du roi et payeur de tribut. Ce n'est pas mon père, ce n'est pas ma mère, c'est le bras du roi puissant qui m'a établi.............. .... venu (?) chez moi 13.......... donné et 10 serviteurs.......... Šuta, ton *lŭ-pa-kă* (?)........ moi, 21 femmes et 20 hommes prisonniers (?) donnés entre les mains de Šuta, ton *gàr-ba* (?). Roi, mon seigneur...... .... a ruiné son pays; le pays du roi est perdu tout entier; l'ennemi m'a tout enlevé jusqu'à la ville de Šêri [1], jusqu'à la ville de Gutikirmil [2]; ils ont achevé tous les hommes de garde et l'ennemi contre moi...........

[1] *Sêri*, probablement שְׂעָרַיִם, ville de la tribu de Juda (Josué, xv, 56).

[2] *Gutikirmili*, suivant toutes les apparences גַּת־כַּרְמֶל, la כַּרְמֶל judéenne (Josué, xv, 55).

Quand même (?) je serais un courrier (?) je ne pourrais pas voir les villes (?) du roi, mon seigneur, car l'ennemi

---

Verso.

me serre de près comme lorsqu'un vaisseau se trouve au milieu de la mer. Le bras du roi puissant pourrait prendre le pays de Na'rima et le pays de Kapasi (?), maintenant les Habiri s'empareraient des villes du roi! Il n'y reste plus un seul homme de garde au roi, mon seigneur, tous ont péri. Regarde, Turbazu a été tué (?) à la grande porte de la ville de Zilu[1]; ..... Regarde, Zimrida de la ville de Lakisi[2]...... ses serviteurs....... à....... Yapti'-Addi[3]....... la ville de Zilu............ il lui demandera.......... que le roi tourne sa face............. et qu'il envoie de troupes nombreuses au pays......... s'il n'envoie pas de troupes nombreuses dans le courant de cette année, les pays du roi sont perdus à tout jamais et il n'en entendra plus parler. La perte de ces pays entraînera aussi celle de toutes les garnisons qui s'y trouvent. Si le roi ne peut expédier des troupes dans le courant de cette année, qu'il envoie un *lŭ-pa-kă* (?) pour nous emmener, moi et mes frères....... et je mourrai à la cour royale.

[Au] scribe du roi, mon seigneur, moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette à tes pieds. Fais parvenir ces paroles au roi, mon seigneur.

---

[1] *Zilu*, vraisemblablement צֵלַע, ville benjamite, près de Jérusalem (Josué, XVIII, 28).

[2] *Lakisi*, לָכִישׁ, forteresse judéenne prise par Sennachérib (II, Rois, XVIII, 14).

[3] *Yapti-'Addi* = יפתח־הדד «Hadad ouvre»; comparez יפתח־אל et יִפְתָּח.

105

QUATRIÈME LETTRE D'ARAD-HIBA AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya..... [2] um-ma Ϊ nĭt hi-ba nĭt-ka.. ... [3] a-na II gĭr-meš en-ya..... [4] VII ta-a-an ŭ VII ta-a-an..... [5] a-mur Ϊ mil-ki-lim la-a i-pa-ad..... [6] iš-tu tur-meš la-ab-a-pi ŭ.....? [7] tur-meš ar-za-pi a-na e-ri..... [8] mat šăr-ri a-na ša-šu-nu [9] lŭ-ha-zi-a-nu ša e-pa-aš ip-ša an-ni-mă [10] am-mi-nim šăr-ri la-a ša-al-šu [11] a-mur Ϊ mil-ki-lim ŭ Ϊ ta-gi [12] ip-šu ša e-bu-šu an-ni-mă [13] e-nu-ma la-ki ši er(?) ru-bu-te(?)-ki

(La partie inférieure est fracturée.)

Verso.

[1] u-ma še..... [2] ya-a-nu-mi lŭ-meš ma-zar-tum šăr-ri [3] ki-na-an-na li-ib-lu-uṭ šăr-ri [4] lu-u ir-bi-šu Ϊ bu-u-ru [5] pa-da-ar i-na ma-aḫ-ri-ya [6] i-na er ha-za-ti i-ba-aš-ši [7] ŭ li-iz-mad šăr-ri i-na pa-ni-šu [8] ma-zar-ta a-na na-za-ar mat [9] gab-bi mat šăr-ri pa-da..... [10) mu-še-ra Ϊ pi(?)-'-en-ha..... [11] ŭ li-te-mat šăr-ri..... [12] i-na lŭ tup-šar šăr en(?) [13] ..... ma Ϊ nĭt-hi-ba nĭt..... [14] Ϊ a-mă-tam-meš ba-[na-ta](?).....

Sur le bord.

[15] ri-ma-at-ti ma-gal Ϊ na ka(?)-tam nĭt-ka a-na-ku

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette sept fois et sept fois aux pieds de mon seigneur.

Regarde : Milkilim ne s'est pas séparé des fils de Labapi, et les fils d'Arzapi...... les villes du roi, mon seigneur, pour eux.

Pourquoi n'a-t-il pas interrogé le chef de garnison qui a commis ces méfaits? Regarde, Milkilim..... ont fait cela, lorsqu'ils ont pris la ville de Rubute[1].

(La partie inférieure est fracturée.)

Verso.

.... Est-ce que le roi n'a pas assez d'hommes pour les garnisons? Ainsi, vive le roi........... Buri a commis la trahison devant moi et il me reste dans la ville de Hazati[2]. Que le roi envoie des garnisons pour garder le pays. Tout le pays du roi est sans défense. Envoie Pi(?)-'-en-ha....... pour reconnaître le pays du roi.

Au scribe du roi, mon seigneur, il est dit ceci : Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je te prie de porter des paroles favorables(?).

---

[1] *Rubute*, la ville judéenne nommée הָרַבָּה (Josué, xv, 18).

[2] *Hazati*, plus souvent, *Haziti*, la ville de Gaza, עַזָּה, en Philistée.

Sur le bord.

Au roi. Je te suis bien dévoué (?); je suis ton serviteur.

106

CINQUIÈME LETTRE D'ARAD HIBA AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya [2] ki-bĭ-ma um-ma [3] ˥ nĭt hi-ba nĭt-ka-ma a-na II gĭr-meš [4] šăr ri en-ya VII-ta-a-an ŭ VII ta-a-an am-kut [5] ..... ša e-bu-šu-ni [6] ˥ mil-ki-lu ŭ ˥ šu-ar-da-tum [7] a-na mat šăr-ri en-ya [8] mu-hi-ru ṣab-meš er ga-az-ri-ki [9] ṣab-meš er gi-im-ti-ki [10] ŭ ṣab-meš er ki-el-ti-ki [11] za-ab-tu mat er ru-bu-te-ki [12] pa-da-ra-at mat šăr-ri [13] a-na lŭ-meš ha-bi-ri [14] ŭ i-na-an-na ab-bu-na-ma

---

Verso.

[15] er mat u-ru-sa-lim-ki [16] er bit (?) an-nin-ib ⟝ šu-mu-ša (?) [17] er šăr-ri pa-da-ra-at [18] ..... šar lŭ-meš er ki-el-ti-ki [19] li-iš-me šăr-ri a-na ˥ nĭt-hi-ba nĭt-ka [20] ŭ lu-ma-šir ṣab-meš mă-da-ti [21] ŭ lu-ti-ra mat šăr-ri a-na šăr-ri [22] ŭ šum-ma ya-a-nu ṣab-meš mă-da-tum [23] pa-da-ra-at mat šăr-ri a-na lŭ-meš [24) ⟝ ha-bi-ri [25] ip-šu-ti an-ni-tăm [26] ˥ šu-ar-da-tum ˥ mil-ki..... [27] . . . . na..... [28] ..... er.....

Sur le bord.

[29] ŭ li-iz-ki..... [30] šăr-ri a-na mat.....

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Arad-Hiba, ton serviteur, je me jette sept fois et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Apprends ce qu'ont fait Milkili et Šuardatum au pays du roi, mon seigneur. Les troupes de la ville de Gazri, celles de la ville de Gimti [1] et celles de la ville de Kelté [2] ont pris la ville de Rubuté. Le pays du roi est maintenant ouvert aux hommes Habiri. Et maintenant, de plus,

---

Verso.

la ville du pays, nommée Jérusalem, ville du temple de Ninip, ville royale, est prise et est devenue (?) la possession (?) des hommes de Qelti. Que le roi écoute Arad-Hiba, son serviteur, et qu'il expédie des troupes nombreuses et qu'il reprenne le pays du roi. Et s'il n'y a pas de troupes nombreuses, le pays du roi sera pris par les Habiri. Ces actes ont été commis par Šuardatum et Milkilim.

Sur le bord.

Que le roi se souvienne (?) de son pays.

---

[1] *Gimti*, גַּת ville philistéenne (Josué, XI, 22).

[2] *Kelté*, קְעִילָה (?), ville judéenne (Josué, XV, 44).

107

TROISIÈME LETTRE DE ŠUMARDATA AU ROI.

Recto.

[1] [a-na] šăr en-ya [2] ..... ya an-par-ya [3] [ki]-bĭ-ma [4] [....] šu-mă-ar-da-ta [5] nĭt-ka ip-ri ša gĭr-meš-ka [6] a-na gĭr-meš šăr-ri-ya [7] an-meš-ya an-par-ya [8] VII šu VII ta-a-an am-ku-ut [9] lĭ-di šăr bi-li i-nu-ma [10] [pa-ad]-ra-at mat šăr [11] [en]-ya i(?)... it-ri(?)... [12] ..... er-ki el-te..... [13] ..... mu-hi lŭ-meš [14] ..... pi-ri-ši [15] ..... bi..... [16] ..... lu..... [17] [lŭ]-meš ha-za-nu-ti

---

Verso.

[18] ŭ lu-u-ni-zi-ma [19] muh-šu-nu ŭ lu [20] ni-iš-bu-ur [21] lŭ-meš ša-ru-ta [22] iš-tu mat šăr-ri [23] en-ya

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci : Moi, Šumardata, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Que le roi, mon seigneur, sache que son pays est sans défense...... la ville de Kelté...... contre les hommes.. .... les gardiens

---

Verso.

Sortons donc contre eux et chassons les rebelles du pays du roi, mon seigneur.

108

PREMIÈRE LETTRE DE MILKILI AU ROI.

Recto.

[1] [a-na] šăr[-ri] en-ya an..... [2] [an]-par-ya ki-bĭ-ma [3] [um]-ma Ɪ mil-ki-li nĭt-ka [4] ip-ri ša gĭr-meš-ka [5] a-na gĭr-meš šăr en-ya [6] an-meš-ya an-par-ya [7] VII šu VII ta-a-an am-ku-ut [8] li-di [šar be-]li i-nu-ma [9] mim-ma..... šăr en-ya [10] ša..... i..... [11] maš(?)..... a..... la(?)

Verso.

[*a*] ..... šu Ɪ ha-mu..... [*b*] VI šal..... ar..... [*c*] ŭ V lŭ-meš tur..... [*d*] ŭ V lŭ-meš a-ši-ru ⟝ ma [*e*] a-na šăr en-ya

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci : Moi, Milkili, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Que le roi, mon seigneur, sache que tout ce que...... le roi, mon seigneur......

Verso.

.... Hamu......... six femmes........ et cinq hommes........ et cinq hommes, je les dirige vers le roi, mon seigneur.

109

DEUXIÈME LETTRE DE MILKILI AU ROI.

Recto.

[1] a-na šăr en-ya [2] [an]-meš-ya an-par-ya [3] ki-bĭ-ma [4] um-ma Ɏ mil-ki-li nĭt-ka-ma [5] ip-ri ša gĭr-meš-ka [6] a-na gĭr-meš šăr en-ya [7] an-meš-ya an-par-ya [8] VII šu VII ta-a-an am-ku-ut [9] a-ma-at ul-te-bi-la [10] šăr en-ya an-meš-ya [11] an-par-ya a-na ya-ši [12] a-nu-um-ma i-šu-ši-ru-šu [13] a-na šar en-ya [14] an-par iš-tu an-sa-me

---

Verso.

[15] ŭ lu-u ti-i-ti [16] šăr en-ya an-meš-ya [17] an-par-ya i-nu-ma [18] ša-lim a-šar [19] šăr en-ya ša [20) it-te-ya

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit

ceci : Moi, Milkili, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Le roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, m'a transmis son ordre et voici que je réponds au roi, mon seigneur, soleil du ciel.

Verso.

Que sache le roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, que le poste, que le roi, mon seigneur, m'a confié, va bien.

110

TROISIÈME LETTRE DE MILKILI AU ROI.

Recto.

[1] a-na ꞁ šăr en-ya [2] an-meš-ya an-par-ya [3] ki-bĭ-ma [4] um-ma ꞁ mil-ki-li nĭt-ka [5] ip-ri gĭr-meš-ka [6] a-na gĭr-meš šăr en-ya [7] an-meš-ya an-par-ya [8] VII šu VII ta-a-an am-kut [9] lĭ-di šăr be-li [10] i-nu-ma da-na-at [11] nu-kur-tu muh-ya [12] ŭ muh ꞁ šu-mă-ar-da-ta [13] ŭ i-ki-im [14] šăr be-li mat-šu [15] iš-tu qa-at [16] lŭ sa-gaz-meš

Verso.

[17] šum-ma i-ya-nu [18] ĭ-uš-ši-ra [19] šăr be-li iṣ-kil+bat-meš [20] a-na la-ki-nu..... a [21] te-ma-ha-zu nu(?) nĭt-meš-nu [22] ŭ..... [23] ..... ša-da.. ... [24] ..... be-li [25] ꞁ ya-an-ha-ma nĭt-šu [26] a-na ra-pi-ši-šu [27] i-na..... šu

---

TRADUCTION.

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci : Moi, Milkili, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept fois sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Que sache le roi, mon seigneur, que les forces de l'ennemi sont contre moi et contre Šumardata; que le roi, mon seigneur, reprenne son pays de la main des brigands,

---

Verso.

sinon que le roi, mon seigneur, envoie des chars pour nous emmener (?)........ nos serviteurs....... mon seigneur Yanhama son serviteur pour le....... dans son......

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 13 NOVEMBRE 1891.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Renan.

Le procès-verbal de la séance du 8 mai dernier est lu et la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Directeur de l'instruction publique des Indes néerlandaises à Batavia, en date du 11 juillet 1891, annonçant l'envoi de 164 photographies de bas-reliefs sculptés au pied du Boroboudour. Ces photographies sont actuellement déposées dans la bibliothèque de la Société; des remerciements seront adressés au Gouvernement néerlandais.

M. le Président communique une lettre du Ministre de l'instruction publique annonçant l'ordonnancement d'une somme de 500 francs à titre de subvention pour le troisième trimestre de 1891.

Est élu membre de la Société :

M. Auroux, juge de paix à Constantine (Algérie), présenté par MM. Basset et de Calassanti Motylinski.

M. Barbier de Meynard donne lecture, au nom de M. Pognon, consul de France à Bagdad, actuellement en congé en France, d'une note sur deux fragments de brique provenant de Babylone et portant des légendes araméennes. (Voir plus loin, p. 542.)

M. Schwab offre à la Société les ouvrages suivants :

En son nom : *Itinéraire juif d'Espagne en Chine*, in-8°, 1891; *Coupes magiques* (extraits des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*).

Au nom du petit-fils de l'auteur : *Dictionnaire hébreu-français*, par M. Marchand Ennery, 2ᵉ édition, 1891.

Au nom de M. Julius Fürst, rabbin à Mannheim, *Glossarium graeco-hebraeum*, 4 fascicules in-8°, Strasbourg, 1890, par M. Fürst;

Au nom de l'auteur : *Tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au XXXᵉ siècle*, in-4°, Paris, 1886, par M. Isidore Loeb.

M. Lefèvre-Pontalis, ancien élève de l'École des langues orientales et attaché d'ambassade, qui vient de parcourir l'Indo-Chine avec la mission Pavie, présente à la Société des spécimens de l'écriture usitée chez les Thaïs de la Rivière-Noire et chez les Lus qui habitent Xieng-hung sur le Mékhong. Il montre aussi des manuscrits trouvés dans les villages yaos et lolos de la frontière chinoise. Ces documents sont destinés à la Bibliothèque nationale et à l'École des langues orientales. M. Lefèvre-Pontalis annonce qu'il a découvert entre la Rivière-Noire et le Mékhong quatorze vocabulaires des dialectes parlés par les tribus *Khas*. Il donne ensuite lecture d'un mémoire où il a consigné les observations linguistiques et ethnographiques qu'il a recueillies au cours de son voyage dans le nord de l'Indo-Chine. Ce travail sera inséré dans un des prochains cahiers du *Journal asiatique*.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *A Catalogue of maps, plans*, etc., *of India and Burma and other parts of Asia*. London, 1891, gr. in-8°.

— *Indian Antiquary*, july-september 1891. Bombay.

Par l'India Office : *Epigraphia Indica, or Record of the Archaeological Surwey of India*, fasc. VII, Calcutta. 1891, in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique : *Revue des travaux scientifiques*, t. X, n[os] 11 et 12, et t. XI, n[os] 1 à 4. Paris, 1890, in-8°.

Par le Gouvernement néerlandais : *Bijdragen*, 5[e] volume, VI, 4. S'gravenhage, 1891.

Par l'Académie de Saint-Pétersbourg : *Mémoires*, t. XXXVII, n[os] 3 et 4. Saint-Pétersbourg, 1891, in-4°.

Par la Société : *Revue africaine*, n[os] 200 et 201. Alger, 1891, in-8°.

— *Revue britannique*, n° 8, août. Paris, in-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, N. S., vol. LIX, part. I, n[os] 1 à 5. Calcutta, 1890-1891, in-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, august-november 1891. London, in-8°.

— *Revue des études juives*, avril-juin 1891. Paris, in-8°.

— *Journal of the American Oriental Society*, 15[th] vol., n° 1. New-Haven, 1891, in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society*, july-october 1891. London, in-8°.

— *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Band XVI, Heft II et II. Leipzig, 1891, in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 2[e] trimestre, 1891. Paris, in-8°.

— Société biblique, *Part of the book of common prayers in Tenni*, by W. C. Bompas. London, 1891, in-12.

— J. W. Tims, *Readings from the holy scriptures in the language of the blackfoot Indians.*

— *Babtismal services in the Ainu language.*

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, february-march, avril, may, june. Calcutta, 1891, in-8°.

— *The American Journal of philology*. Baltimore, july 1891, in-8°.

Par la Société : *Comptes rendus de la Société de géographie*, nos 14 à 16. Paris, 1891, in-8°.

Par les éditeurs : *Le Globe*, janvier-avril 1891. Genève, in-8°.

— *Revue archéologique*, mai-octobre 1891, in-8°.

— *Mittheilungen* de Tokio, Heft 46, Band V, Seite 235-294. Yokohama, 1891, in-4°.

— *Revue critique*, nos 19-45. Paris, 1891, in-8°.

— *Bolletino*, nos 139-140. Firenze, 1891, in-8°.

— *Journal des Savants*, mai à août 1891. Paris, in-4°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire, août à octobre 1891. Paris, in-8°.

— *Recueil de l'Académie de Tarn-et-Garonne*, 2e série, année 1890. Montauban, in-8°.

— *Annales du musée Guimet*, t. XVIII, *Avadâna Çataka*, par L. Feer. Paris, 1891, in-4°.

Par les auteurs : Pietro Orsi, *Il Carteggio di Carlo Emanuele I*. Torino, in-4°.

— Prince Philippe de Saxe-Cobourg et Gotha, *Curiosités orientales de mon cabinet numismatique*. Bruxelles, 1891, in-4°.

— Marquis de Croizier, *Les Monuments de Samarcand de l'époque des Timourides*. Paris, 1891, in-8°.

— A. Y. Lutfi Bey, *Projet d'un chemin de fer reliant l'Égypte à la Syrie*. Le Caire, 1891, in-8°.

— A. des Michels, *Histoire géographique des seize royaumes*, 1er fascicule. Paris, 1891, in-8°.

— Delattre, *L'Assyriologie depuis onze ans*. Paris, 1891 in-8°.

— Burgess, *Mapping and place-names of India* (Extrait). London, 1891, in-8°.

— Ch. Schefer, *Siasset Namèh*. Paris, 1891, in-8° (publication de l'École des langues orientales).

— G. U. Pape, *First lessons in Tamil*. Oxford, 1891, in-8°.

Par les auteurs : Cordier et Schlegel, *Tung Pao, archives pour servir à l'étude de l'Asie orientale*, vol. II, nos 1 à 6. Leyde, 1890-1891, in-8°.

— C. Saleman, *Noch einmal die seldjukischen Verse.* Saint-Pétersbourg, 1891, in-8°.

— Ahlwardt, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlischen Bibliothek*, 9er Band, *Verzeichniss der arabischen Handschriften.* Berlin, 1891, in-4°.

— Mouliéras, *Les Fourberies de Si-Djeha*, conte kabyle, tome I, texte. Oran, 1891, in-8°.

— Salter Price, *African aphorisms in Swahili.* London, 1891, in-8°.

— Schlegel, *Dictionnaire chinois*, suppléments. Leyde, 1891, gr. in-8°.

— P. de Lagarde, *Mittheilungen*, 4er Band. Gottingen, 1891, gr. in-8°.

— *Register und Nachträge zu der 1889 erschienenen Uebersicht über die im aramäischen, arabischen und hebräischen übliche Bildung der Nomina.* Göttingen, 1891, gr. in-8°.

— De Clerc et J. Menant, *Catalogue méthodique et raisonné. Antiquités assyriennes*, t. II. Paris, 1891, in-folio.

J. Eggeling, *Catalogue of the Sanscrit manuscripts in the Library of the India Office*, part III. London, 1891, in-4°.

— Villers, *Lehrbuch der aegypto-arabischen Umgangsprache.* Kairo, 1890, in-8°.

— Isidore Loeb, *Tables du calendrier juif.* Paris, 1886, in-4°.

— A. B. Vrevský, *Amir Timour*, texte turc. Taschkend, 1890-1891, in-8°.

— Saint, *Plagiats bibliques.* Paris, 1891, in-8°.

— A. Strong, *Two edicts of Assurbanipal* (extrait). London, 1891, in-8°.

— C. de Harlez, *Les Religions de la Chine.* Leipzig, 1891, in-8°.

— W. Bang, *Études ouralo-altaïques* (extrait). Louvain, 1891, in-8°.

Par les auteurs : *Beiträge zur Kunde der asiatischen Sprachen* (extrait). — Leide, 1891, in-8°.

— Ign. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 volumes. Halle a. S., 1889, in-8°.

— K. Marghousiân, *Mizân esch-sch'ir* (traité de prosodie en arabe). Constantinople, 1891, in-8°.

— G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, première partie, *les Anbaimorona*. Paris, 1891, in-8°.

— M. Schwab, *Coupes magiques à légendes hébraïques*, 1re et 2e séries (extraits). Paris, 1885-1891, in-8°.

— *Itinéraire juif d'Espagne en Chine*, au IXe siècle. Paris, 1891, in-8°.

— M. Ennery, *Dictionnaire hébreu-français*, 2e édition. Paris, 1891, in-8°.

— A. Salhâni, *Diwân al-Akhtal* (poésies d'Akhtal), 2e fascicule. Beyrouth, 1891, in-8°.

— Fürst, *Glossarium graeco-hebraeum*, 3e fascicule. Strasbourg, 1891, in-8°.

— Istifan Addewayhi, *Histoire des Maronites* (en arabe). Beyrouth, 1890, in-8°.

— Le P. Cheikho, *Divan des poètes arabes chrétiens*, 6e fascicule. Beyrouth, 1891, in-8°.

Note communiquée par M. Barbier de Meynard de la part de M. Pognon, consul de France à Bagdad, relative à deux briques avec légendes araméennes provenant de Babylone.

« Le premier fragment a été trouvé par M. Duvent, conducteur des ponts et chaussées, détaché au service du Gouvernement ottoman, pendant une excursion qu'il fit au Qasser en compagnie de M. Pognon. On faisait à ce moment des fouilles au Qasser, par ordre du Gouvernement turc, pour extraire des briques qui devaient être employées à la construction d'une digue sur le canal Hindiyah.

« Le fragment en question gisait sur un tas de briques

cassées, extraites récemment par les ouvriers et rejetées par eux comme inutiles; il appartenait certainement à une brique de construction ayant les dimensions des briques de Nabuchodonosor, et la partie brisée que MM. Duvent et Pognon ne purent malheureusement pas retrouver portait peut-être la légende de ce roi en caractères cunéiformes.

« On distingue très nettement sur ce fragment les caractères 𐤉𐤁𐤁 qui se transcrivent sans difficulté בבי. Le premier *beth*, en partie brisé, n'est pas douteux : ce caractère était presque entier lorsque le fragment fut découvert, mais un coup maladroitement donné pour diminuer l'épaisseur de la brique et en alléger le poids brisa le milieu de la lettre.

« Le second fragment appartient à M. Schoendoerffer, ingénieur en chef des ponts et chaussées, détaché au service du Gouvernement ottoman; ce débris a certainement fait partie d'une brique de construction et provient de Babylone.

« On y lit les caractères 𐤇𐤋𐤁𐤋 qui doivent être transcrits לבלח. M. Pognon serait porté à voir dans ce mot un nom propre précédé de la préposition ל. »

SEANCE DU 11 DÉCEMBRE 1891.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Renan.

Le procès-verbal de la précédente séance est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont élus membres de la Société :

MM. de Morgan, chargé d'une mission scientifique en Orient, présenté par MM. Barbier de Meynard et Maspero;

Gaudefroy Demonbynes, rue Cassini, 14, présenté par MM. Barbier de Meynard et Basset.

M. Halévy fait une lecture sur un certain nombre de noms propres d'hommes et de lieux qui se rencontrent sous forme idéographique dans les vieilles inscriptions de Sirtello et de Tell-Amarna. (Voir ci-après, p. 545.)

M. Sylvain Lévi présente à la Société un spécimen des inscriptions thaïes et khmères rapportées d'Indo-Chine par M. Pavie. Il en fait ressortir l'importance multiple pour l'histoire des langues indo-chinoises, de l'invasion des races thaïes dans la péninsule, de l'épigraphie sanscrite et de son application à des langues à accent, enfin de la révolution religieuse qui substitua, dans l'Indo-Chine, le bouddhisme du Sud à celui du Nord.

M. Aymonier rappelle que l'inscription thaïe, la plus importante pour l'histoire de cette révolution, a déjà été étudiée par le père Schmidt et par lui-même.

M. Sylvain Lévi présente une interprétation du titre de *Devânâmpriya* pris par Açoka-Piyadasi dans ses inscriptions, et expose les conclusions qui s'ensuivent pour la date de la grammaire de Kâtyâyana. (Voir ci-après, p. 549.)

M. Schwab communique une série d'observations sur une *Haggada* avec traduction judéo-allemande du XIVe siècle, que possède la Bibliothèque nationale, et qui offre des renseignements utiles pour l'étude de la paléographie hébraïque du moyen âge et du judéo-allemand. Cette communication paraîtra ultérieurement.

M. Darmesteter fait une lecture sur le sens de *Vîshaptatha*, nom d'une des périodes du mois, et établit, d'après les indications du Grand Bundahish, qu'il désigne la période où la lune commence à décroître et qui, dans le calendrier mazdéen, se place entre le 20e et le 25e jour du mois de trente jours.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Bibliotheca Indica*, new series, nos 789, 797, 798, 804, 805. Calcutta, 1891, in-8°.

Par la Société : *Proceedings of the Royal Geographical Society,* december 1891. London, in-8°.

— *Société de géographie, compte rendu,* n° 17. Paris, 1891, in-8°.

Par les éditeurs : Charles Huber, *Journal d'un voyage en Arabie* (1883-1884). Paris, in-8°.

— *Recueil de matériaux relatifs à la description des localités et des races du Caucase* (en russe), vol. XI et XII. Tiflis, 1891, in-8°.

— *Journal des Savants,* septembre et octobre 1891. Paris, in-4°.

— *Polybiblion,* parties technique et littéraire, novembre 1891. Paris, in-8°.

— *Revue critique,* n° 46-49. Paris, 1891, in-8°.

— *Bolletino,* n° 141-142. Firenze, 1891, in-8°.

Par les auteurs : Le P. Donat Vernier, *Grammaire arabe,* tome I. Beyrouth, 1891, in-8°.

— Maurice Vernes, *Du prétendu polythéisme des Hébreux,* 2e partie. Paris, 1891, in-8°.

ANNEXE N° 1

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1891.

NOTE

SUR

QUELQUES NOMS PROPRES ASSYRO-PALESTINIENS.

Les textes babyloniens archaïques de la collection de M. de Sarzec, ainsi que ceux de la Correspondance d'Aménophis, contiennent, d'une part, un certain nombre de noms

propres d'hommes écrits en idéogrammes qu'on se contente de transcrire littéralement sans indiquer leur lecture vraie; d'autre part, une quantité de noms géographiques dont l'identification est restée incertaine jusqu'à ce jour. Je demande la permission de combler quelques-unes de ces lacunes sur la base des recherches les plus récentes que j'ai consacrées à ce sujet.

A. — Noms d'hommes.

Gu-de-a, idéogramme signifiant littéralement : « bouche (parole)-parler », ce qui rend le vrai nom *Nabû* ou *Munambû* « celui qui parle, annonce ».

A-kur-gal « fils du grand mont (titre honorifique des dieux supérieurs) », phonétiquement *Abil-šadi-rabi*.

Ur-Nina « homme, serviteur de la Dame (des dieux) », à lire : *Amel-Ninâ*.

En-anna-du « Seigneur-ciel-établit », lisez *Bel-šamê-ukin*.

En-te-na « abattant » est rendu par le mot *kuṣṣu*, qui signifie soit « froid », soit « pluie abondante »; comparez les noms bibliques בָּרָד et גֶּשֶׁם.

Nam-mah-ni « chose-grand-sa », à lire *Ṣirussu*.

Nin-gan-ul « dame-élévation-splendeur », à lire *Belit-nsumî* « dame ou possédant la splendeur », nom d'une reine.

B. — Noms géographiques.

Magan « Égypte »; cette identification souvent contestée est confirmée par plusieurs passages des lettres d'El-Amarna qui offrent, au lieu de *Magan u Meluhha*, la forme plus claire *Miçrî u Meluhha* « l'Égypte et l'Éthiopie ».

Anzan ou *Anšan* est incontestablement une partie de la Susiane occidentale. Le vieux roi, Nabû ou Munambû, de Lagaš (*Šir-pur-la*), aujourd'hui *Telloh*, a saccagé la ville d'Anšan en Élam (*An-šan nim-ki*). Dans un texte susien qui a été publié dans le *Journal asiatique*, on lit : *Anšan ina Šušunga*

«Anšan en Susiane»; ce serait une nouvelle et éclatante confirmation de l'opinion que je défends, mais l'exactitude de la transcription m'inspire beaucoup de doute, car l'idéogramme *aš* figurant la préposition assyrienne *ina* «dans» doit être étranger à la langue susienne, qui ne possède que des postpositions.

Alašiya; le roi de ce pays a écrit beaucoup de lettres à Aménophis IV. La circonstance que ce correspondant conseille au Pharaon de ne conclure d'alliance ni avec la Babylonie (*mat Sanhar* = שִׁנְעָר), ni avec le roi des Hétéens, indique suffisamment que son royaume n'était pas très éloigné de la Mésopotamie supérieure soumise alors aux Babyloniens, ni de la Haute-Syrie, patrie des Hétéens. La même conclusion résulte encore des inscriptions égyptiennes, car, d'une part, le nom d'Alašiya s'y trouve transcrit *A-ro-sa;* d'autre part, *A-ro-sa* est mentionné immédiatement avant *Aco,* ce qui donne à penser que c'était un pays limitrophe de la Phénicie. Peut-être faut-il le placer au nord de ce dernier pays entre Paltos et l'embouchure de l'Oronte.

Habirâa; dans leurs lettres à Aménophis IV, les satrapes égyptiens de la Palestine s'accusent réciproquement de livrer le pays aux *Amel-Habirâa* «gens de Habir». Au début, quelques assyriologues avaient identifié ce nom avec עִבְרִי «Hébreu»; or l'idéogramme *ki* qui l'accompagne dans quelques lettres oblige à y voir un nom de pays; mais où faut-il le chercher? La réponse est donnée par un passage de R., VI, 34, ligne 44, qui contient la mention d'un certain *Harbi-Sihu, le Habiréen* (*habirâa*). Or nous savons par des témoignages formels que ce nom signifie dans la langue des Cosséens *Bel-Marduk* «seigneur est Marduk»; il en résulte incontestablement que les bandes qui cherchaient à s'emparer de la Palestine durant le règne d'Aménophis IV étaient d'origine cosséenne. A première vue, un tel fait semble des plus étranges, puisque les Cosséens sont originaires de la chaîne du Zagros qui est bien éloignée de la Palestine, mais l'étonnement cesse aussitôt qu'on se rappelle que le roi Bur-

naburiyaš de Babylonie, qui appartient à la dynastie cosséenne, était en relations continuelles avec Aménophis IV, auquel il a donné sa fille en mariage. Dans une lettre qui fait partie du recueil de Berlin, cette princesse souhaite au Pharaon que les dieux de Burnaburiyaš et les siens l'accompagnent dans ses expéditions. Dans de telles circonstances, la présence des Cosséens en Palestine, pays qui était alors une province égyptienne, et même en Égypte, n'a rien qui doive nous surprendre. Toutefois deux points ont encore besoin d'être éclaircis : l'hostilité des Cosséens contre Aménophis, en Palestine, et leur grand nombre dans ce pays qu'ils dévastent impitoyablement et dont ils ont l'air de vouloir s'emparer. La huitième lettre du recueil précité, publiée dans le *Journal asiatique,* nous donne le mot de l'énigme. Le roi cosséo-babylonien y demande, d'une façon comminatoire, le payement d'une rançon pour son messager tué traîtreusement près d'Acco en Palestine, ainsi que la punition des assassins qui étaient deux fonctionnaires égyptiens. Il ajoute ces mots que je donne textuellement : « Si tu ne payes pas la rançon et ne punis pas ces hommes, mes troupes de campagne viendront et tueront tes gens et toute relation cessera entre toi et moi. » On peut facilement supposer qu'Aménophis n'a pas montré trop d'empressement pour accomplir le désir du roi babylonien, et cela d'autant moins que les fonctionnaires accusés, on le voit par leur correspondance, étaient ses très humbles et très fidèles serviteurs. Ce retard a dû irriter outre mesure le roi babylonien et le déterminer à faire dévaster le Chanaan par les bandes cosséennes dont le pillage a toujours été la principale occupation. La fin de cette querelle se devine aisément. Le roi d'Égypte, pour sauver ses provinces, s'est résigné à donner satisfaction à son adversaire; la paix conclue, Aménophis épousa la fille de Burnaburiyaš, après avoir envoyé à ce dernier une somme énorme d'or pour la décoration des temples de Babylonie, comme nous le savons par plusieurs de ses lettres. Voilà un épisode de l'histoire politique de l'Égypte sur lequel les documents

égyptiens gardent un silence absolu, parce qu'il est peu flatteur pour leur orgueil national.

J'ajoute un mot. L'ingérence des Babyloniens dans les affaires de l'Égypte ne date pas du XIVe siècle avant notre ère : sept cents ans auparavant, le roi d'Élam *Kudur-Lagamari* avait déjà fait des expéditions en Palestine (Genèse, XIV), expéditions dont parlent également les textes cunéiformes contemporains. Cela rend assez vraisemblable l'hypothèse que l'invasion des pasteurs en Égypte n'était autre chose qu'une poussée des peuples du Zagros, à demi policés en Babylonie, vers la fertile vallée du Nil qui avait toujours excité la cupidité des nations moins bien partagées en fait de richesses territoriales.

J. HALÉVY.

ANNEXE N° 2

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1891.

NOTES DE CHRONOLOGIE INDIENNE.

DEVÂNÂMPRIYA. — AÇOKA ET KÂTYÂYANA.

Le terme *devânâṃpriya*, presque toujours accolé au nom du roi Piyadasi dans ses fameuses inscriptions, est pris au sens littéral par tous les interprètes et traduit comme « le bien-aimé des Devas », « cher aux Devas », « chéri des Devas ». L'épithète ainsi entendue ne laisse pas que de surprendre ; le roi qui la porte semble se soucier fort peu des Devas ; leur nom même ne parait qu'une seule fois dans le nombre pourtant considérable de ses édits religieux, et cette unique mention marque plus d'hostilité que de respect aux Devas. Piyadasi se flatte d'avoir « rendu des faux dieux ceux qui étaient réellement les dieux dans le Jaṃbudîpa » (Sahas. 2/3 ; Rûp. 2 ;

Bair. 4). L'interprétation du passage est difficile et laisse place aux incertitudes; l'esprit n'en est pas douteux. Mais les inscriptions mêmes suggèrent directement une autre traduction de *devânâṃpriya*. Le texte du VIIIe édit sur roc à Khâlsi et à Shâhbazgarhî offre le pluriel *devânaṃpiyâ* comme l'équivalent du mot *râjâno* employé à Girnar et à Dhauli. Il est permis d'en conclure que le composé *devânaṃpiya* n'était pas un simple surnom choisi librement, dont le sens était présent à tous les esprits, mais une formule du protocole, un titre de chancellerie réservé à la dignité royale. Le contemporain de Piyadasi à Ceylan, le roi Tissa, porte le même titre dans le Mahâvaṃsa; le petit-fils de Piyadasi, Daçaratha, prend également le titre de *Devânaṃpiya* dans les inscriptions des grottes de Nâgarjunî. En dehors de l'étroite période limitée par ces trois règnes, ce titre ne se rencontre pas dans l'épigraphie indienne; d'autre part, la littérature sanscrite n'en présente pas un seul exemple. La tradition jaina semble avoir par exception conservé la notion de ce sens spécial (Weber, *Bhagavatî*, p. 189; Leumann, *Aupapâtika-Sûtra*, Index, s. v.). M. Bühler (*Ind. Antiq.*, VIII, 144, et *Zeits. der D. Morg. Ges.*, XXXVII, p. 425) et le pandit Bhagwânlâl (*Ind. Antiq.*, X, 108; *Journ. of Bomb. Br.*, XV, 286) sont tombés d'accord pour admettre qu'à l'époque de la dynastie Maurya tous les rois de l'Inde portaient le titre de *Devânâṃpriya*.

L'emploi honorifique de ce mot jure étrangement avec sa formation grammaticale. *Devânâṃpriya* est un composé syntactique, où le premier terme, au lieu d'être réduit au thème nu, garde la désinence du génitif. Il tombe sous le coup de la règle enseignée par Pâṇini (VI, 3, 21) : *ṣaṣṭhyâ âkroçe*. « Si le génitif garde dans un composé sa marque casuelle, il donne au composé un sens injurieux. » L'auteur des Vârttikas, Kâtyâyana, cité dans le *Mahâbhâṣya* de Patañjali, critique la règle de Pâṇini et énumère cinq catégories d'exceptions : 1° vâcoyukti, diçodaṇḍa, paçyatohara; 2° âmuṣyâyaṇa et âmuṣyaputrikâ; 3° devânâṃpriya; 4° les noms propres Çu-

naḥçepha, Çunaḥpuccha, Çunolâṅgula; 5° Divodâsa. Ainsi Kâtyâyana excepte de la règle générale le composé devânâṃpriya et lui dénie formellement une signification insultante, mais sans en donner le sens authentique, trop connu sans doute pour avoir besoin d'être spécifié. D'autres indications du Mahâbhâṣya comblent cette lacune. Le commentaire du sûtra V, 3, 14 énumère les composés analogues à *tatrabhavant* et cite à l'appui le *gaṇa bhavadâdayaḥ*, qui ne figure point dans le *Gaṇapâṭha* : bhavân, dîrghâyuḥ, devânâṃpriyaḥ, âyuṣmân. Ces quatre mots se combinent avec *tatra* ou *tataḥ*. La langue du drame a conservé le composé *tatrabhavant* pour désigner par une expression respectueuse un personnage absent; *âyuṣmant* est le titre que les brahmanes et l'écuyer donnent au roi en lui adressant la parole. Les formules *tatradîrghâyuḥ, tatradevânâṃpriyaḥ* ont disparu sans laisser de traces dans la littérature. L'analogie des deux autres prouve du moins la nuance de déférence respectueuse qu'il convient d'y attacher. On en surprend même en quelque sorte l'usage réel dans une anecdote contée par le Mahâbhâṣya à propos du sûtra II, 4, 56. Un grammairien (*vaiyâkaraṇa*) demandait à un *sûta* (conducteur de char) : « Qui est le *pravetar* (conducteur) de ce char? » Le sûta répondit : « Âyuṣman, j'en suis le *prâjitar* (conducteur). » Le grammairien reprit : « Voilà un terme incorrect » (en vertu du sûtra en question). Le sûta répliqua : « Le *devânâṃpriya* connaît la règle théorique (*prâpti*), mais il ne connaît pas l'usage (*iṣṭi*). Ce mot est en usage. » La discussion continue, pédante d'une part, ironique de l'autre, et s'achève par la défaite complète du grammairien. La valeur solidement établie d'Âyuṣman éclaire nettement le sens de *devânâṃpriya*. Le sûta railleur commence par saluer le linguiste d'un titre réservé aux rois. La seconde repartie enchérit sur la première, et le sûta va du coup jusqu'au titre royal le plus pompeux. Le sel même de ses plaisanteries consiste dans l'exagération ridicule des titres qu'il décerne à son pédantesque interlocuteur. Les commentateurs postérieurs de

Pâṇini n'ont pas mieux entendu la plaisanterie que le lourd *vaiyâkaraṇa*. Interprètes serviles du maître infaillible, ils n'ont pas compris la restriction de Kâtyâyana, faute de connaître ou l'usage ou l'histoire; ils ont réintégré le composé *devânâṃpriya* dans la règle générale et ils se sont battu les flancs pour justifier leur explication. Kaiyaṭa analyse ainsi le mot : *deva* signifie « idiot »; les idiots sont aimés (*priya*) des idiots. La *Siddhântakaumudî* (VI, 3, 21) suit Kaiyaṭa. Le dictionnaire de Hemacandra et le Trikâṇḍaçeṣa ne connaissent aussi que le sens d'idiot. C'est aussi dans ce sens que le philosophe Çaṃkara emploie le même mot comme une apostrophe à son adversaire (comm. des Vedânta-sûtras, I, 2, 8). Le titre glorieux de Piyadasi a dû, malgré son passé éclatant, rentrer dans la loi commune de la grammaire sanscrite.

L'histoire du mot *devânâṃpriya*, établie ainsi par une série continue de documents, permet d'en tirer peut-être un indice chronologique sur la date de Kâtyâyana. Si l'usage officiel du mot dans le protocole royal avait prévalu dès l'époque de Pâṇini, le législateur de la langue sanscrite n'aurait pu se dispenser de lui assigner une place exceptionnelle, en dehors de la catégorie injurieuse où il englobe toutes les formations analogues. En même temps, l'absence du *gaṇa bhavadâdayaḥ*, y compris *devânâṃpriya* dans le *Gaṇapâṭha*, semble rattacher par un lien étroit la composition de cette annexe à celle des sûtras. D'autre part, après Kâtyâyana, le mot paraît bientôt passer d'usage. Patañjali répète docilement le *vârttika* sans y ajouter la moindre note, et l'énorme erreur des grammairiens postérieurs qui se fondent sur le Mahâbhâṣya semble confirmer par un témoignage accusateur l'ignorance de Patañjali sur le sens réel du mot *devânâṃpriya*. En outre, les documents tant épigraphiques qu'historiques en limitent l'usage à une courte période. Kâtyâyana serait donc le contemporain des rois qui portèrent ce titre, le contemporain de Piyadasi ou de son successeur. Il viendrait ainsi se placer à distance presque égale entre Pâṇini, contemporain d'Alexandre, et Patañjali qui voit finir la dynastie Maurya,

vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère, et sa date ainsi fixée confirmerait par contre-coup l'époque assignée respectivement aux deux autres maîtres de la grammaire sanscrite.

SYLVAIN LÉVI.

BIBLIOGRAPHIE.

LES RELIGIONS DE LA CHINE, par C. de Harlez. Leipzig, 1891, un volume in-8°.

Ce nouvel essai dû à l'infatigable activité de M. de Harlez ne sera pas jugé inférieur aux travaux dont ce savant a enrichi l'histoire des origines religieuses de l'Orient. On sait à combien de théories divergentes la question des croyances primitives de la Chine a donné naissance : l'auteur en présente un exposé impartial dans son Introduction. Nos savants missionnaires n'y voyaient autrefois qu'un écho affaibli de la tradition biblique et des dogmes chrétiens; à cette théorie, qui ne compte plus que de rares partisans, a succédé une autre thèse diamétralement opposée, celle qui place au berceau de la civilisation chinoise le chamanisme avec ses pratiques grossières et ses dégradantes superstitions.

Comment expliquer ces différences profondes d'appréciations? D'après M. de Harlez, c'est qu'on n'a pas tenu un compte suffisant des époques et des races, c'est qu'on a méconnu l'influence qu'elles ont exercée sur les livres canoniques du Céleste Empire. On doit en dire autant des nombreux commentaires dont ces livres ont été l'objet : rédigés à de grands intervalles de temps, dans des milieux où prévalaient des idées nouvelles bien éloignées de celles qui avaient inspiré les textes des premiers âges, il n'est pas surprenant qu'ils présentent ces confusions inextricables qui, en ouvrant la porte à toutes les conjectures, ont dérouté souvent les

plus doctes exégètes. M. de Harlez cherche à garder le juste milieu entre les deux écoles.

Pour lui, la religion des premiers Chinois n'a pas été le monothéisme pur, mais elle se rattachait au monothéisme en ce sens qu'elle reconnaissait un dieu personnel, imparfait aux yeux de la raison philosophique, mais unique en son espèce, sans égal dans sa nature et son pouvoir. Ce dieu est *Chang-ti*, le maître suprême du ciel, qu'il faut bien se garder de confondre avec le ciel au sens matériel du mot, avec la voûte céleste (*tien*). Mais Chang-ti est pourtant tributaire du ciel, parce qu'il lui emprunte la substance des formes, la matière première de la création. En outre, les textes anciens ne disent rien de son éternité, ils se taisent sur son omniscience comme sur son souverain pouvoir : c'est, en un mot, une conception de divinité supérieure, mais incomplète, qu'on ne saurait comparer à l'idéal chrétien ou islamique.

L'auteur a divisé son livre en quatre chapitres, qui offrent un aperçu historique d'un vif intérêt sur les évolutions philosophiques et religieuses de la Chine. Le premier traite de la religion officielle, la plus noble par ses origines; celle-ci, après avoir régné sur tout l'empire jusque vers le IIe siècle avant notre ère, est devenue le privilège exclusif du « fils du ciel » et de ses grands dignitaires. Le second chapitre est une étude succincte du tâoïsme à laquelle M. de Harlez a donné ailleurs tous les développements qu'elle comporte[1]. Il montre ici comment la pureté des doctrines de Lao-tze s'est altérée au contact des idées brahmanistes, dès le Ve siècle avant l'ère chrétienne et, par des dégradations successives, a fini par tomber dans un chaos de jongleries odieuses ou grotesques. Le chapitre suivant est consacré au bouddhisme, celui du Nord, c'est-à-dire des documents sanscrits : introduit en Chine à une époque qui ne se peut fixer avec précision, mais qui ne dépasse guère un siècle avant J.-C., il n'atteint son plein

[1] *Textes tâoïstes traduits des originaux chinois et commentés* par C. de Harlez (dans les *Annales du musée Guimet*). Paris, Leroux, 1891, un volume in-4°.

épanouissement que quatre ou cinq siècles plus tard. Dans le dernier chapitre, le culte chinois est étudié dans ses manifestations populaires et contemporaines, bizarre assemblage de croyances ou plus exactement de superstitions exotiques dont il est difficile de donner une définition rigoureuse.

Tel est l'ensemble des questions traitées dans cet ouvrage dont l'idée fondamentale, on le voit par cette courte analyse, est la recherche du culte primitif des Chinois, tandis que les autres manifestations de leur conscience religieuse n'y sont étudiées que dans leur rapport avec la croyance primitive et en raison des altérations qu'elles lui ont fait subir. Sans négliger aucune des ressources que lui offrait la science européenne, l'auteur s'est surtout appliqué à tirer des documents originaux, chinois et mandchous, tout ce qui pouvait venir à l'appui de sa thèse, et il a fait en route d'heureuses trouvailles, par exemple le texte jusqu'alors inédit du Cérémonial de Kien-long, etc. Il ne m'appartient pas d'apprécier ce docte travail au point de vue technique : il se peut aussi qu'on lui reproche certaines subtilités de dialectique et que sa théorie du Dieu suprême des Chinois ne donne lieu à quelques réserves, mais on devra louer sans restriction les connaissances variées de l'auteur, l'originalité de ses vues et les services qu'il rend, par le sérieux de ses travaux, à la recherche d'un des plus nobles problèmes que poursuit la science moderne.

B. M.

ميزان الشعر «*Balance de la poésie*», par M. Margousian, Constantinople, in-8°, vi pages.

Cette brochure est la première partie d'un Traité complet de prosodie et de métrique musulmane; il n'est question ici que de la versification arabe. Dans une préface écourtée et qui nous laisse absolument ignorants du plan qu'il s'est tracé, l'auteur rejette dédaigneusement l'autorité des maîtres les plus accrédités, depuis Khalil et Djawhari jusqu'aux savants

européens qui ont adopté, en y mettant plus de clarté, la méthode des théoriciens arabes. C'est pour moi un regret de ne pouvoir faire l'éloge d'un travail qui dénote d'ailleurs une connaissance approfondie du sujet et de nombreuses lectures. Je suis persuadé que M. Margousian, poète lui-même, a compulsé et annoté une masse formidable de *divans* manuscrits et imprimés. Les citations abondent chez lui qu'il a tirées du *Kitâb el-Aghâni*, du *Hamâsa*, du *Livre du Collier*, par Ibn Abd Rebbihi, des *Prairies d'or* de Maçoudi, sans compter ce qu'il a emprunté aux commentateurs en renom tels que Neïsabouri, Abou Zakarya et d'autres encore. La nomenclature de ses sources forme à elle seule une liste respectable et qui inspirerait toute confiance, si la tentation d'innover n'avait ruiné son œuvre par la base.

Que ne s'est-il souvenu de l'adage qui existe en arabe aussi bien qu'en français : « le mieux est l'ennemi du bien! » Trop soucieux de simplifier et de faciliter l'étude d'une matière inévitablement obscure et compliquée, l'auteur est tombé dans les plus étranges confusions. C'est surtout dans le chapitre consacré aux mètres et à leurs variétés, avec citations à l'appui (de la page ٢٩ à la page ٦٣), que se révèlent les imperfections du nouveau système, si toutefois on peut donner ce nom à un assemblage de termes techniques mal expliqués et de règles incomplètement formulées. A chaque pas on se heurte à de regrettables innovations qui ne peuvent que jeter le trouble dans l'esprit du lecteur et l'entraîner sur une fausse piste. Tel vers, par exemple, qui appartient, d'après tous les traités connus, au mètre *kamil* est rapporté au *redjez*, tel autre du *wafir* est attribué au *tawil*, et ainsi du reste.

La confusion s'accroît de certaines négligences de rédaction. Ainsi on trouvera des vers d'une époque récente et qui doivent se prononcer comme l'arabe vulgaire, c'est-à-dire sans voyelle finale, mêlés à d'autres vers de l'âge classique qu'on ne peut scander qu'en leur appliquant les règles de la grammaire, et le lecteur n'en est pas toujours averti. Il ne peut compter non plus sur le secours de la vocalisation ce-

pendant bien nécessaire dans cette foule de citations poétiques de toute provenance et dont le sens présente de sérieuses difficultés, même aux connaisseurs les plus expérimentés. Enfin, brochant sur le tout, des fautes d'impression trop nombreuses viennent mettre le comble aux perplexités du malheureux étudiant. Il semble d'ailleurs que l'auteur soit gêné par l'emploi d'une langue étrangère; l'idiome savant qu'il a cru devoir adopter paraît être pour lui une langue artificielle, un exercice de classe dont il n'est pas toujours maître; de là une rédaction pénible, heurtée et, en maint endroit, absolument inintelligible. En un mot, c'est une tentative avortée. Je regrette d'avoir à la déclarer telle, mais il était de mon devoir de mettre le public en garde contre les dangers d'un enseignement radicalement erroné. Il est vrai que, par cela même qu'il est rédigé en langue arabe, il n'est guère à craindre que ce livre dépasse les limites des écoles d'Orient, peut-être même de Constantinople seulement.

Toutefois je m'estimerais heureux si la sincérité de cette critique pouvait arrêter l'auteur sur la voie où il s'est imprudemment égaré. Il reste encore à M. Margousian une seconde partie à publier, celle de la prosodie persane et turque : nul doute que, s'il veut renoncer à ses partis pris d'innovation et revenir aux règles qui ont pour elles la consécration du temps et de l'expérience, il ne nous donne, grâce à son érudition incontestable en poésie musulmane, un travail intéressant, puisé aux bonnes sources et qui se consulterait avec fruit. Puisse-t-il se persuader qu'il nous doit, qu'il se doit à lui-même ce dédommagement!

B. M.

Noch einmal die Seldschukischen Verse; von C. Salemann, Saint-Pétersbourg, 1891 (tiré des Mélanges asiatiques, tome X, livraison 2).

Le *Rebab-nameh* est un poème mystique en vers persans d'une inspiration passionnée et sincère que sa provenance ex-

IMPRIMERIE NATIONALE.

plique aisément : il a pour auteur Sultan Weled, fils de Djelal ed-dîn Roumi, dont le *Mesnevi* a immortalisé le nom. Le manuscrit de Vienne donne à la suite de ce morceau déjà connu par les travaux de Hammer, Wickerhauser et d'autres savants, une poésie turque se rapportant au même sujet et intéressante surtout par la date de sa composition : c'est un des rares spécimens du dialecte turc parlé dans l'empire seldjoukide au commencement du XIVe siècle. Dans le Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, t. XXXIII, p. 291 et suiv., M. Radloff a donné de ce fragment une savante notice qui me dispense d'en parler avec plus de détails. Plus récemment, M. Salemann, en rédigeant le catalogue des manuscrits du *Musée asiatique*, a trouvé dans une copie du *Rebab-nameh*, acquise en Orient par Rousseau, une rédaction plus complète et plus exacte des vers turcs. Il a eu l'heureuse pensée de réunir les deux textes, celui de Sultan Weled et celui de l'auteur turc anonyme, et il les publie ici avec toutes leurs variantes utiles, une traduction littérale et des remarques sur les passages difficiles qui ne sont pas en petit nombre, dans le second surtout. Ce travail fait honneur aux connaissances linguistiques de l'auteur et dénote chez lui une étude spéciale du style et de la pensée intime de ces étranges rêveurs dont la tradition s'est perpétuée, mais affaiblie et dégénérée, jusque chez les poètes de la Perse et de la Turquie modernes. Le mémoire de M. Salemann n'est pas seulement une utile contribution aux dictionnaires turcs orientaux; il fournit aussi un document des plus intéressants à l'histoire de ce mysticisme musulman, qui, par une singulière destinée, est devenu aujourd'hui un instrument de propagande contre les idées et l'ascendant de la civilisation occidentale.

B. M.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVIII, VIII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

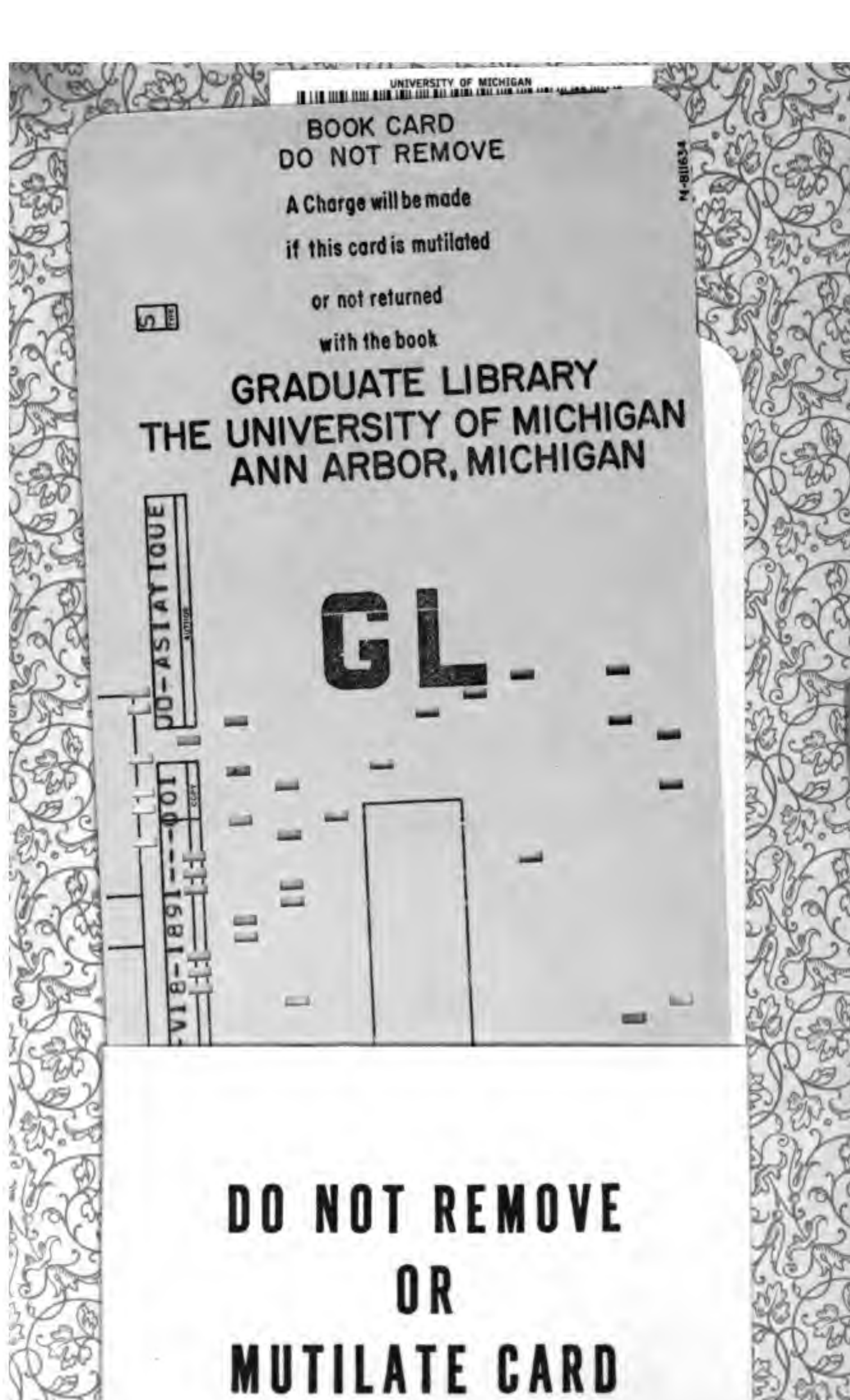
Le Gérant,

Barbier de Meynard.

Le Gérant,

Barbier de Meynard.





UNIVERSITY OF MICHIGAN
BOOK CARD
DO NOT REMOVE
A Charge will be made
if this card is mutilated
or not returned
with the book
GRADUATE LIBRARY
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
ANN ARBOR, MICHIGAN
GL